

TOMÁS
ABRAHAM

PRESENTA

EL ÚLTIMO
FOUCAULT

Traducción inédita al castellano de
Coraje y verdad de Michel Foucault

SUDAMERICANA

Tomás Abraham presenta

EL ÚLTIMO FOUCAULT

Editorial Sudamericana SEÑALES

854 Abraham, Tomás
ABR El último Foucault.- 1ª. ed. - Buenos Aires :
Sudamericana, 2003.
416 p. ; 23x16 cm.

ISBN 950-07-2336-0

I. Título - 1. Ensayo Rumano

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia
o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

*Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723.*
© 2003, Editorial Sudamericana S.A.®
Humberto 1 531, Buenos Aires.

www.edsudamericana.com.ar

ISBN 950-07-2336-0

El texto de Michel Foucault fue publicado
por Semiotext (e), Inc. en 2001,
bajo el título *Fearless Speech*.

PRÓLOGO

por Tomás Abraham

Hay que saber distinguir a un lector sudamericano de otro francés. Es necesario tomar en cuenta ciertas coordenadas geográficas. Vivir en la Argentina entre 1975 y 1984 determinaba un espacio de lectura. Este espacio era el resultado de una fractura en el tiempo. De una postergación y de una ausencia de información impuestas por la distancia y la censura.

La voluntad de saber y *Vigilar y castigar*, publicados en Francia entre 1975 y 1976, constituyeron un milagro filosófico. Las ideas que Foucault presentaba en los dos libros eran tantas y de tal calidad que se convirtieron durante años en la proteína de nuestro organismo teórico. En especial el primero, que nos hacía viajar por el cristianismo, Bataille, el psicoanálisis, el nazismo, las formaciones clínicas del siglo XIX, y una serie de sugerencias maravillosas que hacían de su próxima revelación una ansiosa espera.

Foucault cumplía su promesa hecha en la Universidad de Vincennes en la primera clase de su curso "Historia de la penalidad" e "Historia de la sexualidad", dos caminos que para los estudiantes —entre los que me contaba— no dejaban de ser un completo enigma. Los avatares del posmayo 68 no permitieron el normal desarrollo de las conferencias, y su nombramiento en el Collège de France lo alejó de las aulas universitarias.

"El orden del discurso", la conferencia inaugural en el

Collège, fue nitroglicerina envasada. El anuncio del plan de trabajo para los futuros años era un mar de promesas. No se detallaban los puntos históricos y temáticos de lo que iba a plantear, pero la dirección estaba establecida: los problemas del poder y la verdad. Los ejemplos de Semmelweis y Mendel mostraban que en la ciencia los parámetros de la verdad no sólo estaban supeditados a normas de objetividad. Existía una corporación científica que mediante una serie de protocolos y murallas de contención delimitaba lo que era posible decir. Verdades futuras eran los sinsentidos de hoy. No era una cuestión del progreso del conocimiento ni de la optimista dinámica de las falsaciones, sino de tragedias epistemológicas como la mencionada de Semmelweis, la figura central de la tesis de Louis Ferdinand Céline.

Lo que interesaba era mostrar qué era estar “en lo verdadero”, expresión usada por Georges Canguilhem para señalar lo que había antes de la partición entre verdad y falsedad. Esta matriz definía el campo del sentido previo a su calificación en términos de veracidad. Primero había que eliminar los virus del absurdo y neutralizar la peligrosidad del discurso.

Los libros publicados sobre el poder y la sexualidad constituían la primera muestra de aquella promesa original. Foucault cumplía con lo dicho. Iniciaba su análisis de la microfísica del poder y de los dispositivos de saber-poder. Sin duda que las descripciones que hacía Foucault de los suplicios, las torturas, los descuartizamientos, en *Vigilar y castigar*, tenían un eco especial en nuestro país que vivía bajo el terror de un Estado criminal. El libro no circulaba en librerías, y la lectura, en grupos, que de él podía hacerse obligaba a tomar los recaudos propios de la época. En alguna librería todavía era posible conseguir la traducción de *Las palabras y las cosas*, un libro que bien podía descansar en las estanterías, ya que sus lectores eran prácticamente inexistentes. Como la lingüística estaba de moda y a nadie molestaba, los dedicados al estructuralismo eran los únicos que podían llegar a interesarse por un libro cuyo mayor prestigio parecía ser su difícil lectura.

Recuerdo que un ser tan curioso como Jorge Romero Brest estaba encantado con el libro de Foucault, que asociaba a las elucubraciones de Heidegger, pero la comunidad filosófica y académica no manifestaba, ningún interés por aquel texto ni otro de Foucault, ni en los setenta, ni en los ochenta, ni nunca, ni hoy.

La abundancia de temas de la microfísica del poder no nos hacía interrogar la ausencia de nuevos libros. Los problemas vinculados con la relación entre castigo y poder, ley y cuerpos, los aspectos nietzscheanos de su interpretación de la historia de esta nueva genealogía de la moral, sumados a su crítica histórico-política del psicoanálisis —disciplina hegemónica en su vertiente lacaniana en los años de la dictadura del Proceso—, articulando todo esto a la confesión cristiana, resaltando la figura de Freud como resistencia a la avanzada nazi, y encadenando el incesto y la ley a la “simbólica de la sangre” que hacía bisagra con Bataille, Artaud, hasta Lévi-Strauss y Lacan, todas estas riquezas teóricas nos daban suficientes estímulos para tener en qué pensar. Pero el hecho cierto era que durante siete largos años ignoramos el desarrollo de los trabajos de Foucault y nada sabíamos de sus investigaciones y de los nuevos senderos de su pensamiento. Y nada sabíamos de lo que creaba, anunciaba, araba y compartía con los oyentes de sus conferencias del Collège de France.

Por eso, cuando en junio de 1984 los argentinos recibimos dos libros editados simultáneamente, *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, nos tiramos sobre ellos como sedientos a una fuente de agua fresca. De más está decir que la sorpresa fue grande, aunque —si se tomaban en cuenta mutaciones previas— no tanta. ¿Quién podía esperar una vuelta así en los temas y en el estilo del modo en que lo hacía Foucault? Apenas nombrado profesor titular de Filosofía en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, en 1984, me dediqué a la difusión y explicación del texto *La verdad y las formas jurídicas*, la serie de conferencias que Foucault había hecho hacía diez años en Brasil, y del que no había más que catorce ejemplares en el país, para tres mil alumnos, matrícula completa, que lo tenían como lectura obligatoria. Debía

presentar a Foucault en primera instancia a los docentes marxistas que no entendían nada de este sospechoso petardista, anarco-burgués; a los alumnos que escuchaban las clases como alemanes en *resort* de Guatemala; a los editores de suplementos culturales que con su buena conciencia de izquierda nacional nada querían saber de una postura elitista que para ellos significaba hablar de un francés; así me encontraba en los inicios de la democracia posmilitar, con el agregado de que estas nuevas obras de Foucault iniciaban un deslumbrante e inédito universo.

Pero no tan desconocido para los oyentes del Collège de France ni para los alumnos de Berkeley; ellos seguían las curvas de un itinerario que no viró ciento ochenta grados de un día para otro. Fue gradual, hecho a la medida de ciertos descubrimientos, y con la determinación de una firme actitud.

¡Qué hermoso era el tema de la pederastia metida en la enseñanza filosófica! Sócrates seductor y amante, en el rol que años antes le había adjudicado en su seminario sobre *El Banquete* el insaciable Jacques Lacan, el rol de 'erastés', amante, el activo amante. Qué revulsivo era incursionar en la ética de un modo terrenal, alejados de los espiritualismos edificantes y los universalismos de cátedra, un materialismo en el que se hablaba de tecnologías del yo, arte de vivir, cuidado de sí, estética de la existencia. Cuántas sugerencias nos daba Foucault para hendir el concepto en la relación entre ética e historia, e interrogar figuras tan dispares como la dama del medioevo homenajeadas por los trovadores, el cortesano de Castiglione, la noción de 'famiglia' en el arquitecto renacentista Alberti, los actores de las intrigas isabelinas en su meta del *self-fashioning* tal como lo interpretaba Stephen Greenblatt, los dandies contraculturales de las universidades inglesas, la figura del revolucionario desde el siglo XIX, o la del neoempresario del XXI.

Una estética de la existencia que había que comenzar a entender, pero que en la sociedad argentina tan habituada a la higiene de costumbres que nos habían legado la Iglesia Católica y la hipocresía social podía ser muy sabrosa para el paladar porque al intento de comprender podía agregársele su descripción, análisis y discu-

sión. El programa de Filosofía de 1985 que encaré junto a mis compañeros en la Universidad vibraba con el punto temático dedicado a la filosofía y a la pederastia.

La laica universidad compuesta en su consejo superior por especialistas de la corriente analítica, comentaristas locales de Searle, Strawson, Quine, Kripke, Follesdal, Ayer, Davidson, Ferguson, Howard Johnson, Atkinson... y otros lores, y los popperianos de la sociedad abierta sin enemigos, pidieron la expulsión académica de mi humilde persona. Lo que fracasó por una memorable movilización de los estudiantes, que de Foucault poco y nada sabían, pero de rebeldía, por suerte, bastante.

Así comenzó la estética de la existencia en la República Argentina.

Sorprendió también que Foucault, el de Bentham y las cárceles, se dedicara a temas cristianos. Era una sorpresa por entregas, un artículo, *El combate por la castidad*, otro sobre San Agustín, *Sexualidad y soledad*, junto a Richard Sennet, por supuesto todo en francés, eran traducidos por nuestra cátedra que lo difundía en el Colegio Argentino de Filosofía y en las respectivas facultades en donde nos tocaba enseñar.

Foucault nos abría las puertas de la historia para el dominio de la ética, entendida como una problematización de las conductas, con sus prácticas e ideales. Del modo en que años antes, desde *El orden del discurso*, había sacado la venda y la mordaza de la censura marxista mostrando que una nueva función del trabajo intelectual era posible, que existía un peligro del discurso que no se subsumía a las particiones ideológicas ni a apropiaciones de aparatos culturales, ahora también la ética materialista despegaba la venda de éticas comunicativas y liberalismos de la buena ventura con su reservorio de intenciones entre beatas y edificantes, y se materializaba en una historia de los cuerpos.

Su artículo sobre San Agustín no excluía el humor. Hablar de dos modelos epistémicos de la sexualidad en el mundo antiguo, el de la penetración del mundo griego y el de la erección en los comienzos del cristianismo, era muy divertido. Ver a un San

Agustín en su libro XIV de la *Ciudad de Dios* desesperarse por mostrar los límites de la voluntad e ilustrarlo con las imprevisibilidades de la flatulencia, nos deparó agradables horas de clase.

Fue Foucault, además, quien gracias a estos trabajos parciales que rescatábamos como botellas en el mar nos presentó a Sennet, a Peter Brown, a Greenblatt y, por supuesto, a Paul Veyne.

El Seminario de los Jueves es el grupo de estudios filosóficos que fundé en 1984. Su bautismo fue posterior, se difundió en la medida en que publicamos los primeros libros. Antes era un grupo de profesores y aficionados a la filosofía que se reunían en el Colegio Argentino de Filosofía. Los primeros años los dedicamos a leer a Foucault. Tradujimos capítulos de *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, y así comenzamos nuestra investigación. *Foucault y la ética* fue nuestro primer libro, con cuatro ediciones ampliadas. Alicia Páez y Gustavo Mallea, miembros del grupo, ya fallecieron. Los extrañamos, eran brillantes. De aquel trabajo colectivo sólo Christian Ferrer y yo escribimos aquí. El libro incluía trabajos sobre dandysmo, de Edgardo Chibán, sobre Lee Iacocca, de Hebe Uhart, sobre Richard Sennet, cristianismo, Aristóteles, etc.

En este nuevo libro hemos retomado el tema y un nuevo grupo se ha dedicado a la tarea de pensar a Foucault. Mónica Cabrera sigue las clases de la Parresía, su último curso, y sostiene que hay en el último Foucault una alegría socrática, distante de la perspectiva nietzscheana. Felisa Santos recorre meticulosamente el contexto bibliográfico de los estudios sobre los cínicos, y hace una crítica a los intérpretes que a partir de la estética de la existencia restringen el ejercicio de la filosofía a un arte de vivir. Reafirma la necesidad de leer la historia de la filosofía como una disciplina del pensar.

Marcelo Pompei rastrea a Maquiavelo para reflexionar sobre una estética de la existencia que incluya el mal. Christian Ferrer nos habla de las tecnologías del yo de los anarquistas, la ascesis a implementar para ser un verdadero anarquista. Por mi

parte he hablado de Foucault a través de un amigo muy especial: Paul Veyne.

Presentamos, además, por primera vez en castellano, el curso completo de 1983 que dio Foucault en la Universidad de Berkeley, en una traducción de Felisa Santos y con notas agregadas por ella.

Recién años más tarde, en la medida en que fueron apareciendo sus cursos, por el rastreo de papeles que una vez hice en la biblioteca *Du Seuilchoir* en la que Foucault trabajó los últimos años, pudimos elaborar una retrospectiva de su camino. Foucault no es un especialista, no trilla más fino lo ya trillado. Su abandono del plan primigenio anunciado en el primer volumen de la historia de la sexualidad se debió —confesión pública mediante— a que el programa estaba diagramado y aquello que buscaba ya lo había encontrado. Sólo le quedaba completar con datos históricos sus ideas sobre los dispositivos de saber-poder.

Foucault es un filósofo ensayista. Ésta es una tradición que reivindica más de una vez como la forma de pensamiento y literatura que más le conviene. Sin duda que su bagaje erudito y su ambientación académica delimitan una exigencia teórica que dista de intentos de experimentación dispersa. Foucault es un clásico; la claridad expositiva, el orden argumental y la exhaustividad de la información no pueden ser ignorados. Pero el recorrido tiene ver con cuestiones personales, recorren un diagrama de puntos subjetivos.

Para saltar de la locura a las epistemes —trayecto que he tratado de entender en mi libro *Los senderos de Foucault*—, de Pinel a Roussel, de éste a Bentham y Magritte, y luego a Jenofonte y Juan Casiano, hay algo más que una imposición de los tiempos, de las presiones de opinión, o de modas científicas. Por supuesto que de esto también hay, el filósofo nada en la doxa, aun el que quiere elevarse. Pero se trata del modo en que uno se ubica respecto del afuera. Habla de los cínicos en tiempos en que la palabra posmodernidad hartaba las crónicas asociándola a cinismo y frivolidad. Nos presenta un cinismo austero y temerario para el que pensar el mundo y arriesgar la vida se declinan juntos. Otro afuera

fue mayo del 68, cuando sus análisis retoman el rumbo del estudio de los sistemas de pensamiento enmarcados por normas y jerarquías institucionales. Pero lo hace a distancia crítica de las utopías de la época.

Cada afuera confeccionado por la opinión pública ilustrada recibía de parte de Foucault una sorpresa genealógica. Los calificativos de los bienpensantes que lo señalaban como cínico, escéptico, nominalista, nihilista, relativista, tenían como respuesta un trazado de líneas de demarcación histórico-teóricas que transvaloraban los atributos.

Para pasar de la temática del poder en la que parecía estar instalado para siempre a la de la ética, Foucault traza un camino regresivo. El estado policía que se ocupa de la vida de los habitantes, el pasaje de una problematización del poder del Príncipe respecto de lo que sucede en su territorio a una preocupación por las poblaciones, lo remiten al estudio de la noción y las prácticas de gobierno, entendido como tecnologías aplicadas a la conducción de las conductas. El magistrado debe conducir.

Por eso llega Foucault a las almas inquietas y se encuentra con que la necesidad que tiene el poder absoluto de ordenar los comportamientos sociales de los niños, los locos o los pobres había precisado que las artes de gobierno remozaran las tecnologías que se habían implementado en la conducción de almas. Foucault estudia el poder pastoral que se despliega en el paradigma monástico. Y de ahí retrocede aun más hasta la polis ateniense y la metrópoli imperial, en las que la conducta es objeto de un nuevo tipo de reflexión. Camino regresivo y actual: diética, erótica, economía, símbolos de nuestra contemporaneidad. La historia del presente.

¿Cuál sería el afuera de hoy para Foucault? Si ya en su curso de hace veinticinco años sobre *Seguridad, territorio y población* decía que los dispositivos disciplinarios debían pensarse bajo las nuevas urgencias de la conquista y posesión de la energía moderna llamada petróleo, y que el panóptico no es la entidad arquitectural apta para un mundo en que lo que importa es el diseño de nuevos dispositivos, puntuales y veloces, de seguridad, que encaren el desafío que

impone el terrorismo, bien vale repetirse la pregunta sobre este afuera que Foucault hoy ya no presencia, cuando en 1978 hablaba de la confluencia entre petróleo y terrorismo como los nuevos invitados del pensamiento.

Pero creer que lo que pasa hoy es lo que pasa siempre es no entender a Foucault. Para él nunca pasa lo mismo, el orden del acontecimiento es el de la multiplicidad contingente, siempre renovada e inconclusa. El 'afuera' del que hablamos no es sólo el que se impone por la fuerza de las cosas y de la historia, sino aquel que se quiere inventar.

EL ÚLTIMO SÓCRATES DE FOUCAULT



0

por Mónica Cabrera*

* Es docente de Filosofía en CBC y Facultad de Filosofía y Letras (UBA), integra proyectos de investigación y ha publicado artículos en revistas especializadas. Sus trabajos editados son: "Sócrates: la fundación" en Abraham, T. (comp.), *Vidas filosóficas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, y "Escribir el Facundo" en Abraham, T. (comp.), *Tensiones filosóficas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

“Señores atenienses: no hay que atender a ninguna de las cosas de ustedes antes que a ustedes mismos.” (*Apología*, 36c)

Cuando Sócrates sentencia estas palabras, dirigidas al jurado y al público del juicio, solo, se está separando de la caracterización del yo como señor (*ánax*) tal como aparece en Homero, el que es lo que es porque posee lo que posee: los territorios, los honores, los cargos, el dinero, etc. Él es, tal vez, el primero que concibe el yo (*psyjé*) como sí mismo. Si vale la pena ser dueño de algo no es de las cosas exteriores, sino de uno mismo. Esta manera de cuestionarse a sí mismo constituye un tema clásico de la *Apología* y Sócrates lo confirma también casi como una característica excluyente de una vida interesante: “Una vida sin examen no merece ser vivida”.

¿Cómo son las relaciones personales en las escenas en las que Sócrates, según Foucault, se recorta como un parresíastés?

Quisiera localizar esta actitud socrática en el marco de las prácticas disponibles en su tiempo, que les permiten a las personas construir las relaciones con los otros y, más específicamente en este caso, con ellos mismos. Es en este último aspecto que Sócrates tiene algo inédito para decir.

Sabemos que cuando Sócrates explica por qué hace lo que hace, lo que tiene lugar en la narración de su vida que lleva a cabo en varios diálogos, pero especialmente en los que se refieren al juicio, la ejecución y sus prolegómenos, recurre con frecuencia a motivaciones muy diversas: personales, espirituales, y en su caso siempre tienen la

marca de su singularidad¹; en otros casos a su dios de cabecera, Apolo. Estos recursos religiosos ya se encuentran en sus días muy desmitologizados. Son más bien resabios pálidos de la sacralización que se está diluyendo en esta sociedad cuyas normas, tomando el término en un sentido amplio, están secularizadas. Es decir, se ha producido una fractura, representada en el arte *trágico*, entre lo político, en un sentido clásico, y lo religioso. Para decirlo de otro modo, los hombres ya no buscan, o no encuentran, en el mundo mítico una fuente de legitimación para sus instituciones, y tampoco para sus biografías. Ante este desamparo, los griegos aceptaron el desafío de su tiempo, se atrevieron e inventaron instituciones políticas, militares, comerciales y jurídicas humanas, es decir, contingentes y transitorias, en las que las divinidades poco conservaban de la potencia de siglos anteriores. Ante esto reacciona el Platón maduro, y su gesto es de restauración de alguna trascendencia que nos consuele de la caducidad a la que está sometida la vida. Su esfuerzo va a imaginar un orden social garantizado, que no esté afectado por la voracidad del tiempo ni sujeto a los avatares de una política humana, demasiado humana.

Comparemos a Sócrates con un personaje trágico contemporáneo suyo, como el Creonte de Sófocles, por ejemplo. El gobernante decide promulgar un edicto que, desde el punto de vista de las razones de Estado, termine con la cadena trágica de crímenes y venganzas que se suceden en la estirpe de los labdácidas y le permita gobernar Tebas. Uno puede interpretar que intenta dejar atrás un mundo signado por potencias mágicas y creencias fatales cuyas consecuencias todos padecen. Pero ahí están, por un lado Antígona y su muerte, para recordarle que el territorio de su gobierno está sobre la tierra y nada más, que las divinidades subterráneas y el mundo de las almas tienen otra legalidad (ágrafa) que él, conociéndola, no debió transgredir; y por otro lado Tiresias para hacerles escuchar a esos oídos, como a los de sus ancestros, que seguirá pesando sobre su familia un destino trágico². En cambio Sócrates decide sujetarse íntegramente a la legalidad de la *polis*, a esas Leyes que son sus progenitoras, las que lo hicieron ciudadano

de Atenas. Sólo a ellas les debe fidelidad y por eso no invoca en su defensa otra justicia que no sea la de este mundo. Así entonces, su vida no es simplemente la decantación o el resultado de lo que los otros —tribu, clan, familia, adivinos, erinias, dioses, oráculos— han dispuesto para él y, como vamos a ver más adelante, tampoco de las leyes de la *polis*. Por eso le dice al desorientado Critón cuando éste le propone huir para que no se cumpla la sentencia porque considera injusto el juicio:

“De ningún modo, pues, se debe cometer injusticia [...] Tampoco *retribuir* con injusticia al que comete injusticia, *como cree la mayoría de la gente*, puesto que *en ningún caso* se debe cometer injusticia. [...] aun cuando se ha padecido mal” [el resaltado es mío]. (*Critón*, 49b, p. 161)

Como vemos hay aquí otra concepción de las normas que organizan la vida social y Sócrates sólo las afirma en “aquellas cosas que hemos convenido con frecuencia nosotros en oportunidades anteriores” (*Ibídem* 49a, p. 160), pero a ningún poder por encima de ellos. Lo que encuentra para legitimar lo que dice es la coincidencia, ya ni siquiera con Critón, que parece no recordar nada, sino consigo mismo, con lo que él piensa. Hay en la descripción de su actitud una caracterización de la noción ética y política de individuo, figura del pensamiento que para muchos tiene nacimiento histórico con Sócrates. El conflicto de esta vida está dramatizado como una tensión, y una fisura, entre un individuo singular y un orden social incapaz de comprenderlo.

Los otros dos aspectos que sirven como marco para esta cuestión ya son estrictamente filosóficos. El primero es la naturaleza misma de la filosofía tal como se la considera en el período al que nos referimos. En este lapso, que va desde la Grecia clásica y culmina en la antigüedad pagana tardía, la filosofía no es una disciplina teórica. No es una disciplina, no es un saber específico con cánones precisos en el sentido de que abarca una variedad de problemas, desde la dieta hasta las matemáticas pasando por los fundamentos de la ética. Y no es teórica, es práctica. Aun en el caso de Aristóteles, que identifica la filosofía con *theoria*, lo que

intenta mostrar en *Ética Nicomaquea* es que una vida en la actividad teórica es la mejor vida a la que un hombre puede aspirar. Esa vida "contemplativa" es la que permite la transformación que se produce en quienes practican la filosofía. En el caso de Platón, esta preocupación por cómo vivir filosóficamente tiene como inspiración el *estilo* socrático. Él inicia esta tradición, exclusivamente filosófica, en la que lo que uno cree y cómo uno vive se afectan recíprocamente o, mejor dicho, son indistinguibles. La filosofía es impensable si no es como modo de vida. No se trata de una disciplina, ni de un quehacer sin más, ni de un arte como otros, ni de un saber cualquiera, ya que importa el tipo de "sí mismo" que uno construye al adoptar ciertos saberes y ciertas prácticas en los que su propia vida está indisolublemente comprometida. Se trata de una alternativa muy distinta a la manera en que la filosofía se practica actualmente, casi exclusivamente en su sentido técnico y en términos impersonales. Al filósofo estilista se le atribuye un saber en el que lo que importa no son consideraciones argumentativas, sistemáticas o del análisis lógico, sino de detalles tales como lo que dice, cómo lo dice, la oportunidad en que lo dice, sus silencios, la relación que establece con sus interlocutores, los efectos que producen sus dichos, cómo crea los climas y las expectativas que despierta. En este sentido su vida se compone en una empresa singular como una obra con su firma. Por eso en algunos de sus diálogos Platón escribe como un *régisseeur*, no sólo se toma el trabajo de elegir a los personajes adecuados sino también la escenografía. Sin duda quiere mostrar más al filósofo que a su teoría y la composición que presenta la escena es lo que va a darles el brillo adecuado a las palabras del maestro.

El segundo aspecto es también estrictamente filosófico: la práctica parresíastica es un determinado tipo de decir. Su problematización implica la pregunta "¿qué es la palabra?". Este tema, qué se hace cuando se dice algo, me parece que en Foucault ha tenido siempre la impronta de la sofística. Es una pregunta que comprende una diversidad de asuntos y de enfoques: la especificidad del lenguaje, su carácter instituyente, su fuerza, sus condi-

ciones de emisión, su capacidad para hacer mundos y, específicamente en este caso, su capacidad para fundar las relaciones entre los seres humanos y entre el yo y el sí mismo, etc.

"La palabra es un poderoso soberano, que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo empresas divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión."³

En esta pieza retórica Gorgias se propone explicar (y justificar) lo, hasta ese momento, injustificable: la inocencia de Helena cuando se dejó seducir por París. ¿Quién sabe qué le dijo? Los que no comprenden su asentimiento es porque ignoran la fuerza (*dynamis*) persuasiva que tienen las palabras, cómo nos compelen, cómo nos transforman en seres permeables, incapaces de resistir esa brisa dulce, o ese veneno amargo, o ese cuchillo hiriente. Si hasta hizo que Helena, humana al fin, se creyera rozada por la propia Afrodita. Para analizar el efecto que producen las palabras en ciertas circunstancias, Gorgias hace la siguiente analogía: las palabras son al alma como la medicina es al cuerpo. Con palabras se puede entristecer, curar, alegrar, enfermar, narcotizar; otra química y los mismos efectos. Muchos sofistas fueron maestros que profundizaron el conocimiento de estas virtudes del lenguaje y enseñaron con artesanía a usarlas adecuadamente. Es algo parecido a lo que Foucault va a caracterizar como la dimensión realizativa⁴ del discurso, su capacidad productora de distintos tipos de realidades. Va a extremar esta noción diciendo que el discurso tiene una materialidad específica. Lo que se dice tiene, de acuerdo a las circunstancias, su peso específico, su volumen, y una determinada densidad. Esto va en contra de la noción del lenguaje como medio neutro que se *refiere* al mundo. Significa que el lenguaje *no es un medio* transparente que usamos para describir con mayor o menor fidelidad un estado de cosas dado, que cuando hablamos trataríamos de reflejar. Esta concepción ingenua está cuestionada también con la metáfora rortyana del espejo. Es la idea de que el lenguaje, o el conocimiento, "refleja" algo preexistente y, entonces, la verdad consistiría en

“pulir la lente” para transparentar lo que está ahí, dado y disponible para ser enunciado. Para Foucault el discurso tiene la opacidad y la rareza (enrarecimiento) propias de toda dimensión humana y su carácter es fundamentalmente instituyente. La *parresía*, específicamente en el caso Sócrates, en su manera de decir la verdad —que es al mismo tiempo una manera de reinventarse incesantemente—, creo que es detectada e investigada por Foucault recreando, con las particularidades del caso, estas dimensiones constituyentes que tiene la palabra.

En el Curso del Collège de febrero de 1984, la figura del mítico filósofo está situada, además de en el *Laques*⁵, en el *Critón*, la *Apología* y el *Fedón*⁶. En estos diálogos Sócrates aparece caracterizado como un *parresíastés*. En esta secuencia que Foucault les da a los diálogos deja de lado deliberadamente (o ignora, no sabemos) el orden cronológico en el que fueron concebidos por Platón. *Critón* y *Apología* son considerados diálogos de juventud, mientras que no hay dudas de que el *Fedón*, por la teoría de las Ideas y de la inmortalidad del alma que sostiene Sócrates, ya supone los dos viajes a Sicilia de su autor, y los reúne por una familiaridad temática: la inminencia de la muerte y la manera en que Sócrates, a través de la narración de su vida, va a decir la verdad con las características de la *parresía*. Es un uso del discurso muy distinto de la retórica, cuyo ejercicio formaba parte de la educación en el uso público de la palabra, fundamentalmente para dirigirse a un tribunal o una asamblea; sobre todo porque en la retórica el que habla no necesita creer lo que dice. En lo que sigue voy a referirme al camino que traza Foucault en los diálogos mencionados en este curso inédito, para ampliar el complejo *parresía*-cuidado de sí a otras anécdotas de la vida de Sócrates que considero también iluminadas por esta concepción y que completan este estilo filosófico.

Características de la *parresía*

Recordemos brevemente las características de la *parresía* tal como es presentada por Foucault.⁷

- No es una *verdad de facto*. El que habla no dice algo que pueda constatarse como un estado de cosas “real”, sino lo que piensa. Es la verdad concebida como autenticidad.
- En el decir verdad el *parresíastés* tiene que correr un *riesgo* ante su interlocutor, que ocupa un rango superior.
- La *parresía* implica el *coraje* de decir la verdad y de escucharla también, pero sobre todo de parte del que habla.

La trayectoria de Foucault: *Apología*, *Critón* y *Fedón*

Como ya adelanté, hay un hilo que enhebra los tres diálogos: la proximidad de la muerte. En estos textos, Platón resignifica esas instancias de Sócrates de tal modo que convierte la muerte de su maestro en el momento más importante de su vida.⁸

Voy a comentar entonces lo que nos dice Foucault en estos pasajes para analizar la *parresía* socrática.

El recurso de Sócrates en la *Apología* para saber quién es él es bastante antiguo, ya está en *Edipo rey*: es la consulta del oráculo que hace su amigo Querefonte; y la respuesta es: “El más sabio de Atenas es Sócrates”. Lo que no es para nada tradicional, dice Foucault, es lo que Sócrates, irónicamente, hace con las palabras de Apolo: no sólo discute la verdad literal, sino también intenta compararse, respecto de su saber, con sus conciudadanos. Recordemos que les pregunta a varios notables en sus respectivos oficios y concluye que pasan por sabios pero en realidad no lo son. Es “piedra de toque” (*básanos*: garantiza la legitimidad o no de lo que se frota con ella). Compara entonces la capacidad de los demás con respecto a la manera de examinarse *a ellos mismos y al supuesto saber que poseen* y llega a la conclusión de que el oráculo tiene razón, él es el

más sabio porque ha sostenido durante toda su vida la interrogación con respecto a todo saber constituido. Su sabiduría consiste en que no cree saber lo que no sabe, en un despojamiento, aparente y sólo aparente, de jactancia. Porque lo que aparece en su actitud también es orgullo, y esto va a provocar el descolocamiento de quienes lo están escuchando. La soledad en la que Sócrates se sitúa al pronunciar estas palabras en esta escena del juicio acentúa a cada momento el riesgo de muerte, ya que el efecto de lo que dice es, por un lado, recortar su singularidad: se inventa otra noción de sabiduría que sólo se aplique a él y al mismo tiempo desafía (humillándolos) a los acusadores, a los jueces y a los atenienses. Habla, según Foucault, como “un padre o un hermano mayor”. No es complaciente con los que tienen en ese momento el poder sobre su vida, sino que se afirma en su lugar, desafiándolos de algún modo. No se somete.

Sócrates filósofo

Sócrates explica en la *Apología* (31c7-31d6) que lo que impidió que él actuara en política fue la irrupción de su *daimon*, una voz audible sólo para él que en determinados momentos irrumpe y lo aparta de lo que está a punto de hacer⁹. Dice que después comprendió por qué le indicaba esto: si se hubiera dedicado a la política habría muerto hacía ya mucho tiempo y no habría sido útil a sus conciudadanos como cree haberlo sido: “(...) no hay hombre que pueda preservar su vida por largo tiempo, sea aquí o en cualquier otra parte, si se opone firmemente a la masa popular, y se esfuerza por impedir la comisión de tantas injusticias como ocurren en la polis. Es menester que todo aquel que quiera realmente luchar por la justicia y que quiera conservar su vida, aunque sea por poco tiempo, se confine a su vida privada y no se entrometa en la vida pública”.¹⁰ Recordemos que Sócrates toma posiciones públicamente en dos oportunidades, en ambos casos contra el sistema

político predominante (la democracia en un caso y los treinta tiranos en el otro). Los episodios muestran que lo que lo mantuvo alejado de la política no fue precisamente el miedo a la muerte. Él no tuvo temor de arriesgar su vida por lo que consideró que debía hacer, independientemente de las consecuencias que esto tuviera. Pero si él hubiera muerto no le habría sido útil ni a Atenas ni —lo que es más importante para Foucault— a Sócrates mismo. El *daimon* le admoniza que su “misión” es personal. En esas circunstancias, la política, para su tarea, es irrelevante. La misión de Sócrates es una empresa radicalmente nueva para el mundo ateniense de ese momento. Se trata, para Foucault, de la filosofía. Este modo de la *parresía* que no es el uso político habitual es novedoso porque la situación en la que Sócrates la coloca y se coloca es exclusivamente entre individuos. Él se confronta con otros individuos, que al conocer la verdad acerca de ellos mismos se van a irritar.

Para Foucault la intervención del *daimon* le va a indicar que su misión es parresiástica y también que el efecto de esta actitud va a ser inducir a la gente a que cuide de sí misma interrogándose sobre su propia vida. Esta otra vertiente de la *parresía* que el *daimon* le encomienda también es, como el juicio y la condena lo muestran, peligrosa y es probable que muchos de los que lo escuchen quieran castigar al *parresiatés*.

Sócrates vive en un momento histórico en el que los ciudadanos tienen con las leyes (*nómoi*) de sus instituciones una actitud hipócrita. Se declama públicamente que hay que cumplir con las leyes pero se las transgrede a escondidas. Cuando Critón le dice que está todo preparado para que él huya a Tesalia, en realidad le está informando algo que es habitual: que los allegados de un condenado a muerte instrumenten los medios para salvarlo. Esto implica sobornar a los guardias, al sicofante, contratar un barco, en este caso, etc. Es un momento en el cual hay una disolución de la vida institucional que todos tratan de disimular. Es en este tipo de gestos o actitudes, como el disimulo, la arrogancia banal, la hipocresía, donde Sócrates

cree que hay algo para hacer. Por lo tanto la incidencia que elige (en realidad inventa) no está enmarcada en la vida política institucional, sino que está llamada por una detracción de la política y por la necesidad de que los individuos, es decir cada uno por sí mismo, tomen el trabajo de pensar. Lo maravilloso de esta invención es cómo se da cuenta Sócrates de cuál es su puesto (*táxis*) en ese momento, cuál es el lugar adecuado para que la pregunta permanezca abierta y no la obture ningún saber disponible. Por eso es que de este puesto no se va a apartar ya que Apolo lo puso allí, para que como un tábano mantuviera despiertos a los atenienses. Aquí también hay una señal del dios, pero Sócrates siempre va a usar estas indicaciones de procedencia misteriosa como una excusa para filosofar.

Una ofrenda para Asclepios

El punto de sutura entre el cuidado de sí y la *parresía* está analizado por Foucault en el famoso pasaje del *Fedón* en el que Sócrates pronuncia sus últimas palabras:

“[...] Ya se había enfriado prácticamente la región del bajo vientre, cuando se descubrió la cabeza —pues se la habían cubierto— y pronunció las que fueron sus últimas palabras:

—Critón, le debemos un gallo a Asclepios; págaselo, no te olvides.

—Así se hará —respondió Critón—. ¿Quieres algo más?

Esta pregunta quedó sin respuesta; un instante después Sócrates se estremeció y el hombre lo descubrió. Tenía los ojos fijos; al verlo Critón le cerró la boca y los ojos.

Ése fue el fin de nuestro amigo, Equócrates; el mejor hombre, podríamos decir, de los que conocimos entonces, en general el más sabio y el más justo.” (*Fedón*, 118a)

Asclepios era el dios de las curaciones y era habitual ofrendarle un gallo cuando un enfermo se sanaba. Teniendo en cuenta que Platón le otorga a estas palabras la importancia de concluir lo dicho

por Sócrates y aparecen en el diálogo descontextualizadas, se han convertido en una inagotable fuente de interpretaciones¹¹. Por ejemplo: que el contexto es la relación entre el cuerpo y el alma que viene exponiendo Platón en el *Fedón*, entonces la muerte es una curación de esa enfermedad que es la vida corporal y Sócrates reconoce esa deuda con Asclepios porque lo sanó, liberándolo del cuerpo.

Esta interpretación está en consonancia con una que Foucault conoce bien. Así pretende Nietzsche —como diría Batman— arrancarle la careta a su “archienemigo”:

“Admiro la valentía y la sabiduría de Sócrates, en todo lo que hizo, dijo —y no dijo—. Este monstruo burlón y enamorado y cazador de ratas de Atenas, que hizo temblar y sollozar a los jóvenes más petulantes, no sólo fue el charlatán más sabio que ha habido: fue igualmente grande en el callar. Quisiera también que hubiera permanecido silencioso en el último instante de su vida —tal vez habría formado parte así de un orden más elevado del espíritu—. Fue acaso la muerte o el veneno o la piedad o la maldad —algo le soltó la lengua en aquel instante y dijo: ‘Oh, Critón, debo un gallo a Asclepios’. Esta ridícula y terrible ‘última palabra’ significa para el que tenga oídos: ‘Oh, Critón, ¡la vida es una enfermedad!’. ¡Cómo es posible! Un hombre como él, que había vivido alegre y como un soldado a la vista de todos, ¡era pesimista! (...) ¡Sócrates *padeció la vida!*”¹²

Uno de los giros que presenta este curso con respecto a otras obras de Foucault es el modo como enfoca a Sócrates, separándose de la interpretación nietzscheana. Volveré más adelante sobre los alcances de esta distinción.

¡Por fin! —brama Nietzsche— este impostor se saca la máscara y nos deja ver su auténtico rostro. Como si hasta ese momento hubiera disimulado su enemistad con la vida. Así, esta radiografía se convirtió también en una interpretación clásica: Sócrates personifica al filósofo decadente, a un espíritu débil que no soporta la finitud ni la “tragicidad” de la existencia. Pero para Foucault, Platón no puede haber querido ver en las últimas palabras de

Sócrates un saludo a la muerte como el último paso hacia la liberación del alma, como si la vida corporal fuera una enfermedad cuya recuperación se encuentra solamente en el otro mundo.

Voy a intentar exponer sin comentarios la interpretación de Foucault con respecto a este punto.

Cree que las claves para interpretar esta frase enigmática de la deuda con Asclepios son: 1) La palabra griega para “olvidar”, “descuidar” o “desatender” (*amélein*) está emparentada etimológicamente con la expresión “cuidado de sí” (*authou epimeleisthai*), cuya problemática atraviesa los tres diálogos. 2) El plural “le debemos” y no el singular, “le debo”, como traduce Nietzsche. Esta familiaridad permitiría traducir la recomendación a Critón como “Critón, le *debemos* un gallo a Asclepios, pagáselo, no te *descuides*”. ¿Por qué —se pregunta Foucault— este importante término está aplicado no al alma, a la sabiduría, sino simplemente a un gallo? Él admite que esta cuestión lo perturbó y no fue capaz de darle una explicación hasta que encontró la interpretación de Dumezil¹³. ¿Qué enfermedad es la que Sócrates tiene en mente? Para Foucault no es la vida. En la interpretación de Dumezil, la deuda con Asclepios no es personal de Sócrates, sino colectiva: también de Critón y probablemente de otros: le debemos el gallo a Asclepios todos juntos. Para Foucault la clave está en el diálogo *Critón*. Allí este amigo le dice a Sócrates que si él rehúsa huir a Tesalia, la mayoría de la gente va a pensar que sus amigos no estuvieron a la altura de las circunstancias, no hicieron lo necesario para facilitarle la huida (*Critón*, 45a-46a). Sócrates replica que ellos deben prestar atención solamente a la opinión de los expertos y dejar de lado lo que piensa la mayoría de la gente. Pone como ejemplo el caso del atleta que cuando necesita cuidar de su cuerpo no escucha lo que dice cualquiera, sino el médico o el profesor de gimnasia. Así también cuando estamos abocados a cosas importantes acerca de la justicia, nobleza, etc., no debemos escuchar a la mayoría sino a los expertos. Si no, vamos a enfermar “la parte de nosotros que se mejora con la justicia y se empeora con la injusticia” [esto es el alma, aunque no se lo menciona]. Sócrates, a través del diálogo convence a Critón

de que no debe huir y permanece en la prisión esperando la ejecución. Para Foucault la analogía entre enfermedad del cuerpo y enfermedad del alma sugiere que el alma se enferma cuando tiene ideas que no son examinadas y entendidas a la luz de la verdad. Si esto es así, si lo que enferma son las opiniones falsas, de todos y de nadie, entonces es la opinión fortalecida por la verdad, por el *logos* correcto, que caracteriza a la *phrónesis*, la que es capaz de prevenir esa corrupción y posibilitar que el alma retorne a la salud. La “enfermedad” de Critón es “curada” en el curso de su diálogo con Sócrates, especialmente la creencia falsa engendrada por la opinión popular que él expuso cuando le propuso huir. Entonces ambos estarían agradecidos a Asclepios porque Critón ha comprendido que era justo que Sócrates se sometiera a las leyes de Atenas. Pero, ¿por qué si el “curado” es Critón la deuda es colectiva, le “debemos” la ofrenda al dios? Foucault responde: 1) Que Sócrates está dedicado a sus amigos de tal modo que si alguno de ellos está enfermo, él también padece. 2) Desde que Sócrates corre el riesgo de ser infectado con creencias falsas mientras está sano, la enfermedad de Critón es potencialmente la suya propia. 3) Foucault argumenta que Sócrates cree que la victoria sobre el error es una derrota de todos y no específicamente de la persona que lo sostiene.

También va a exponer dos razones por las cuales para el Sócrates del *Fedón* la vida no es una enfermedad: 1) La no aceptación del suicidio como modo de acceder a una separación deliberada del alma y el cuerpo: “[...] hay ocasiones en las que algunos individuos tienen por mejor estar muertos que vivir” (62a); “el sentido al que se alude en los misterios con respecto a estas cosas es que los hombres estamos en una especie de prisión y que uno no debe liberarse ni evadirse de ella [...] me parece muy bien dicho, Cebes, que los dioses son nuestros guardianes y que nosotros los hombres somos una de las propiedades de los dioses” (62b). Si nosotros nos diéramos muerte sin el consentimiento de nuestros tutores, podríamos ser castigados por ello. Por eso debemos cuidar de nuestra existencia”. Foucault sostiene que el sentido de “cuidar” es siempre positivo y no sugiere la vigilancia

de los guardianes de la prisión, sino la abnegación de los padres. Sería entonces imposible sostener conjuntamente la idea de que la vida es una enfermedad de la que somos liberados con la muerte y la concepción de que la existencia es algo cuyo cuidado, en última instancia, les concierne exclusivamente a los dioses. 2) Sócrates cree que en el otro mundo va a encontrar “no menos que aquí, buenos maestros y amigos” (*Fedón*, 69e). Para Foucault, aun en el pensamiento de que serán mejor que la compañía presente, “esto no implica que seamos como pacientes enfermos que están tratando de liberarse a sí mismos y curarse a sí mismos de su propia enfermedad”. Voy a volver sobre esta tema al final del trabajo.

Hasta aquí lo que dice Foucault.

Sócrates parresíastés. La amistad sin secuaces

“Debemos ser un lugar de descanso para nuestros amigos; pero un lecho duro, de campaña”¹⁴

Veamos cómo funciona la *parresía* socrática no solamente respecto de la vida pública (le vale la acusación y la condena) sino también respecto de las relaciones más cercanas, ya sean otros filósofos, maestros, amigos, amantes, etc. Para Platón, la amistad es un espacio en el que Sócrates va a construirse como alguien excepcional. Cuando le dice a Critón que no va a huir a Tesalia, que aceptó las leyes atenienses, el juicio, y ahora tiene que aceptar la condena, esto descoloca totalmente a sus amigos, entre los cuales está, acaso avergonzado, Platón. Probablemente Critón pensaría, como era habitual en esos casos: “Bueno, él siempre dijo que había que respetar las leyes, pero cuando se trata de él mismo... no va a llevar esto hasta las últimas consecuencias”. Creo que también aquí él asume un riesgo, el de decepcionarlos al no aceptar la complicidad que le ofrecen, y sin embargo no cede, no

teme perder el cariño de sus amigos. Otra de estas actitudes de renuncia es la que tiene lugar en el *Banquete*, también concebido en la madurez de Platón, cuando le dice que no a Alcibíades —según lo cuenta éste— cuando le propone pasar la noche con él. Sócrates dice que no, porque eso sería cambiar “cobre por oro”. Es decir, es un intercambio desigual porque lo que le ofrece Alcibíades es la belleza de su cuerpo y lo que pretende de Sócrates es la belleza de su alma. En el contexto que establece Platón en este diálogo el verdadero amor es el que se tiene por el alma del amado, la belleza de los cuerpos es sólo una parte del camino hacia la Belleza-en-sí. Con esta negativa —tal como lo interpreta Foucault en la *Historia de la sexualidad*— Sócrates se descoloca como *amante* del joven y bello Alcibíades y se reubica como *amado* —él, viejo y feo— de los jóvenes que desean la sabiduría de su alma.¹⁵ Esta anécdota, contada por el propio Alcibíades para resaltar la originalidad de Sócrates, muestra, a través de esta respuesta inesperada (parece que el muchacho era irresistible), una libertad lograda como negación a la esclavitud, a satisfacer la demanda de los otros y de lo que nos esclaviza en nosotros mismos.

Además deja a sus amigos en una situación que les da qué pensar porque algo van a tener que hacer con lo que él dijo o hizo. Los obliga a comprometerse respecto de eso. Esta actitud divide aguas porque profundiza los sentimientos y las actitudes hacia él: los amigos lo van a amar más y los enemigos van a tener más hostilidad hacia él. Sus actitudes suelen ser irritantes para los demás y su singularidad hace que se le despeguen todas las etiquetas. Decir lo que piensa en estos casos tiene un costo para el *parresíastés*, que es el desdibujamiento de su propia imagen, un movimiento incesante de desidentificación que no se sostiene sin valentía. Sabemos que las etiquetas nos tranquilizan a nosotros mismos y a los demás, pero nos deparan una vida parecida a la de los insectos pinchados por el entomólogo. No permanecer donde nos dejaron nos promete en cambio alguna invención, la inauguración de un camino distinto. La elaboración de los sentimientos

que generan estas actitudes es una tarea, ardua, que Sócrates les dona generosamente a sus amigos.

El entrenamiento en desdecir la expectativa de los demás, en violentar la previsibilidad, es presentado como un deseo y una capacidad permanentes de aprender:

“Nicias: (...). Pero me alegro Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, que no huye de tal experiencia [de cuestionamiento de sí], sino que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva y no cree que la vejez por sí sola aporte buen sentido” (*Laques*, 187 e3 - 188 c3). La transformación de uno mismo no viene por sí sola con los años, la vejez no es garantía de sabiduría. La supuesta madurez también nos puede otorgar endurecimiento de las ideas, además de arrugas. La incisión de Sócrates es un sacudimiento a la pereza, a que nos creamos que ya estamos hechos, que ya “somos así”. La sabiduría, como preocupación por uno mismo, es concebida como una especie de versatilidad que está asociada más a la juventud que a la vejez. Pero no es espontánea, implica una tarea deliberada y sostenida, por eso puede haber viejos tontos, cuya fama de sabios está mal ganada, como el aumento de sueldo por antigüedad de los empleados públicos. En esta cita Sócrates es un amigo que permanentemente nos insta a “dar cuenta de nosotros mismos”. Esta solicitud no espera, para Foucault, ni una autobiografía ni una confesión de sus faltas. Es una puesta a prueba para que uno se haga cargo de lo que dice y diga lo que piensa. Como mencioné antes, la palabra griega *básanos* significa “piedra de toque” y en este caso es aplicada a Sócrates porque permite distinguir la autenticidad de los que conversan con él. El resultado de estos encuentros es lograr que el otro cuide de sí mismo sin importar la edad que tenga.

“Aquellos que se abocan correctamente a la filosofía se preparan para la muerte.”

(*Fedón*, 64a)

Me parece que la interpretación que hace Foucault de las dos expresiones del *Fedón* —la enigmática deuda a Asclepios y el plural “le debemos”— está forzada por darle, deliberadamente o no, una continuidad a Sócrates como si fuera el mismo que el de la *Apología* y el *Critón*. A pesar de que las tres obras se refieren al mismo momento de la vida de Sócrates, como dije antes, el *Fedón* ocupa otro lugar en la doctrina de su autor, y allí nuestro filósofo intenta demostrar la preexistencia y la inmortalidad del alma, adoptadas por Platón meditadamente, como formando parte de su propia doctrina, de regreso de los viajes a Sicilia. Estas teorías, propias de religiones iniciáticas con las que tuvo contacto, son trasplantadas entonces como propias de su maestro, y le permiten consolarse por su muerte y darle al alma la bienvenida al Hades como un lugar más propicio que el cuerpo, ya que así recupera su origen en el mundo celestial. Esta discontinuidad en los diálogos se puede advertir claramente comparando la duda de Sócrates en la *Apología*¹⁶ cuando dice, al final del juicio, después de la sentencia: “Yo me voy para un lado (la muerte) y ustedes se van para otro. Sólo el dios sabe qué lugar es mejor”. En cambio en el *Fedón* no hay dudas acerca de que las almas van a conseguir, si se han preparado convenientemente, un lugar más afín a su naturaleza y se van a liberar de la defección que implica estar encarnadas. La animosidad que hay en el *Fedón* con respecto al cuerpo hace verosímil la concepción de la muerte como el último paso de una emancipación, sobre todo en el caso de un filósofo. Pero esto surge del desarrollo de la obra independientemente de lo que pueda querer decir la recomendación de la ofrenda a Asclepios. No es fácil, ni siquiera para los especialistas, evaluar las diversas interpretaciones, pero me parece bastante sensata la de Wilamowitz que sostiene que “ni la vida es una enfermedad ni Asclepios cura males del alma”. Teniendo en cuenta que se trata de un dios al que se le rinde un culto muy

concreto y determinado, no es plausible que se trate de un uso metafórico, lo más probable es que Sócrates, deseoso en ese momento de cumplir con las obligaciones religiosas, le pida a Critón este sacrificio para retribuir la curación de alguna persona conocida. Si fuera así, estas palabras tendrían la misma cotidianidad que si alguien hoy, en esas circunstancias, le pidiera a un amigo que no se olvide de pagar la boleta de la luz.

Independientemente de este despiste, inducido tal vez por la interpretación de Nietzsche, y también porque el tratamiento explícito del tema de la muerte en el *Fedón* es muy impresionante, Foucault logra con este enfoque, sobre todo en la *Apolo-gía* y *Critón*, un Sócrates muy original, que inicia una tradición de filósofos que son autores de sus vidas. La palabra autor está usada aquí en un sentido muy estricto: es alguien capaz de producir algo único y original, análogo a una obra de arte. En este sentido la autoría remite a una singularidad irreductible a cualquier cosa conocida. Se puede escribir libros sin ser autor, en este sentido. El cuidado de sí no es un “descubrimiento” de quien es uno, sino una invención a partir de lo que uno puede ser, por eso me parece que el retrato de este último Sócrates insinúa esa familiaridad con Nietzsche, en tanto hacedor de su propia vida, que Foucault vislumbra. Esta intuición es la que le permite sospechar que la interpretación de su maestro, la de Sócrates como un enfermo de la vida, como un paciente de la vida mundana, es equivocada.

“Con frecuencia, ya antes, y a lo largo de tu vida he considerado dichoso tu modo [de ser]; pero mucho más ahora al sucederte esta desgracia [al ver] con qué ánimo y dulzura la sobrellevas” (*Critón*, 43b). Sócrates está dichoso porque no tiene deudas, “anda siempre con lo puesto”.

En este período de su obra, y tal vez de su vida, Foucault lleva a cabo un viraje en sus temas de reflexión. Su mirada ya no se dirige al “afuera” de la filosofía: la locura, la literatura, la historia, las subjetividades producidas entre las rejas, materiales o simbólicas, de nuestras instituciones. Aquí el material son textos filosóficos y

creo que esto es, por una parte, una especie de “reconciliación” amistosa con la filosofía clásica y, por otra, la asunción de su deseo de filosofía sin pretextos. Este desprejuicio, con respecto incluso a su propio pensamiento anterior, le permite abandonar el pesimismo que Nietzsche le adjudica a Sócrates. Ve en este personaje, y ésta es su mirada más interesante, un filósofo jovial, que acepta sabiamente lo que le toca vivir, y sobre todo, lo acepta porque no considera su existencia como algo que le ocurre, que se le impone como dado, sino que sabe que él fue produciendo esos acontecimientos y los quiere. Esta obra está cincelada con paciencia y con coraje porque hay que ser valiente para decir que no se sabe, cuando todos se jactan de conocer todo y de que *hay* conocimiento disponible de todo. Este cambio de perspectiva le permite brindarnos un Sócrates recortado absolutamente de la doctrina filosófica de Platón, sabio en el vivir, liviano, sin la carga de un saber agobiante, desprendido de lo banal, amigo de sus amigos, pero sin admitirles complacencias ni adulaciones, capaz de acompañarnos en la alegría y en los momentos difíciles.

NOTAS

¹ Cabrera, M., “Sócrates: la fundación”, en Abraham, T. (comp.), *Vidas filosóficas*, Buenos Aires, EUBESA, 1999.

² Sófocles, *Antígona*, Trad. y estudio preliminar de L. Pinkler y Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1987.

³ Gorgias, “Encomio a Helena” en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Introd., trad. y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996, pp. 205-6.

⁴ Cfr. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.

⁵ Platón, *Laques*.

⁶ El texto que Foucault leyó el 15 de febrero de 1984, correspondiente a su último curso, “Le courage de la vérité”, no está publicado, por lo tanto la fuente que utilicé como referencia es el comentario, minucioso y erudito, que le dedica A. Nehamas en *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, cap.

6, "A fate for Socrates' Reason. Foucault on the Care of the Self", London, University of California Press, 2000. En la nota de su libro que se refiere a la procedencia de la fuente que utiliza, Nehamas agradece a J. Miller el haberle acercado una versión mecanografiada de la desgrabación del curso mencionado. Hago estas aclaraciones para sentirme protegida por contar exclusivamente con una fuente secundaria y confiar en el rigor de Nehamas porque hace distinguible claramente en su exposición lo que sostiene Foucault y su propia interpretación.

⁷ Foucault, M. (1983), *Discourse and Truth: The Problematicization of Parrhesia*. Notes to the Fall, seminar given at the University of California, Berkeley. A privately printed transcription of Foucault's presentations by Joseph Pearson. Traducción castellana de F. Santos; Flynn, T.H., *Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984)* en *Philosophy of Social Criticism*, ed. by Boston Collège, N° 2-3, Summer 1987.

⁸ Nehamas interpreta que la elección de este tema para el curso de febrero de 1984 del Collège está motivada por la proximidad de la muerte de Foucault, ocurrida en junio de ese año, y va a basarse fundamentalmente en el análisis que hace de las últimas palabras de Sócrates. El autor vincula la función transformadora que Foucault le atribuye a la *parrhesia* con respecto a la vida social, con las estadías del filósofo en los EE.UU. Se sentiría, según esta perspectiva, complacido por estar en un ámbito de relaciones donde fuera posible aceptar públicamente su homosexualidad. Cfr. *Op. cit.*, pp. 168-9.

⁹ Cfr. Cabrera, M., *op.cit.*, pp. 81 y ss.

¹⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

¹¹ Cfr. *Fedón*, *ibídem*.

¹² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, # 340, p. 199.

¹³ Cfr. Dumezil, "...Le Moyne noir et gris dedans Varennes": *Sotie nostradamique suivie d'un divertissement sur les derniers paroles de Socrate*, París, Gallimard, 1984.

¹⁴ Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente Sommer 1883*, KSA 10, 12 [1], 183, p. 298.

¹⁵ Platón, *Banquete*, trad. de García Gual en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, p. 277.

¹⁶ Platón, *Apología de Sócrates*. Trad., ensayo preliminar y notas de C. Eggers Lan, Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

* Es profesora asociada de la carrera de Comunicación, en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ha publicado: "Más de una muerte. Foucault", *Vidas filosóficas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999; "El sueño del maestro", *Tensiones filosóficas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001; "Lenguaje y dominación", *Dominación e identidad cultural*, Buenos Aires, Sigma, 1997.

Un nuevo objeto, un nuevo sujeto²

En sus últimos trabajos, Foucault³ plantea una noción nueva: la problematización. Y, al mismo tiempo, hace ingresar a ese campo toda una serie de estudios que había desarrollado en distintas épocas. Así, considera que sus trabajos sobre la locura, el crimen o la sexualidad son formas de un mismo planteo, exactamente como los últimos estudios sobre las éticas greco-romanas.

La problematización es, en principio, un proceso y es al mismo tiempo un objeto de análisis pertinente en el campo de lo social. Se trata de elucidar "cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, los fenómenos, los procesos) se vuelven un problema."⁴

Encontramos aquí una forma de encarar lo social que necesariamente implica dejar de lado tanto el punto de vista subjetivo como el objetivismo. Foucault se defiende de las acusaciones de "idealismo histórico" planteando la realidad de los fenómenos estudiados y, al mismo tiempo, hace hincapié en que una problematización no surge de un determinado contexto histórico como generándose de suyo sino que es una respuesta de individuos definidos a una situación real existente. Se trata, sin más, de la relación entre el pensamiento y lo real. Y se sitúa en términos de

creación. Creación porque justamente ante determinada situación no se puede pronosticar el tipo de problematización que se seguirá, pero no *ex nihilo* puesto que siempre aparece "como réplica a algún aspecto concreto y específico del mundo".⁵ Creación relativa, entonces.

En su intento de dar cuenta de nosotros mismos, Foucault se retrotrae a distintos momentos de lo que ha sido nuestra contingente historia. Ahora bien, desde la perspectiva del analista somos una serie de problematizaciones. De respuestas dadas a situaciones concretas y reales pero que al ser problematizadas están planteadas en términos de *pathos* o afectos. Y es en ese sentido que son creaciones de hombres afectados por esas situaciones. Contrariamente a un historiador de las ideas, la propuesta es dar cuenta de las condiciones de posibilidad de emergencia de esas ideas en un campo social determinado pero, al mismo tiempo, reservando la condición de agentes y no de pacientes de los sujetos. Se nos propone tratar de dar cuenta de cómo algo se constituye en problema para alguien; se nos sugiere que el amor viril en Grecia es sujeto de discursos cuando se lo problematiza, lo mismo con respecto a la locura, la delincuencia, la enfermedad o la verdad en distintos momentos.

Reivindicación del pensamiento, y del pensamiento individual, por un lado, y por el otro una necesidad de análisis, de mapeo de aquello que lo hace posible. Creación fundada, la problematización se despliega en lo real pero no surge de ello. O, mejor, comienza en lo real pero no depende de ello. ¿Qué quiere decir esto?: no hay locura salvaje como trasfondo de una locura estatuida en el orden de lo real con el discurso de Descartes o el gesto de encierro, pero sí hay una locura muda a quien no se le presta la voz, sobre la que no se habla, porque no constituye un problema para aquellos que conviven con ella. Pensar una locura salvaje anterior y subyaciendo a toda razón sería dejar el registro del problema y pasar al teorema: la aceptación de fundamentos y la deducción a partir de ellos. Si no hay literatura o sexo antes del siglo XVIII no es sino porque no han pasado al campo del discurso. Pero su pasaje

al campo del discurso es obra de quienes los han pensado y de una localización histórica de esos pensadores. Se entiende quizás así mejor por qué las condiciones de posibilidad se ven siempre en Foucault como *a priori* históricos y no como condiciones universales y entonces necesarias. En rigor, Foucault juega a problematizar donde otros juegan a dar respuestas generales. Somos afectables, pero nuestras afecciones no determinan bajo la forma de la limitación, como en Kant, sino que nos plantean preguntas a las que respondemos. Ocasión entonces para transgredir los límites. Porque el juego se juega cuando la respuesta va más allá de los límites. Cuando la "imposible" ligazón de elementos heterogéneos se constituye en sexualidad o locura. La historia afásica muestra. Muestra el enigma, el escollo, la piedra tirada delante de nosotros. Problematizar alude a la etimología: el *προβάλλω*, *pro-ballo* griego, designa la actividad de empujar, salir hacia adelante. Aquí la palabra, el pensamiento, es tomado por aquel para quien lo dado constituye un obstáculo y debe asumir la tarea de remontarlo.

Y si decir y mostrar son dos andariveles que no logran captarse uno al otro sino componerse es porque la co(m)posibilidad⁶ de los dos órdenes es posible como respuesta.

Analizar el proceso de problematización es entonces dar cuenta de "cómo y por qué algunas cosas (...) se vuelven un problema" y es analizando problemas que se puede estatuir qué elementos resultan importantes para una problematización. Se trata de una relación entre la realidad y el discurso pero no una relación de sometimiento de lo real al discurso, la de subsunción, ni tampoco el precario planteo, por lo demás generalizado, de que todo es discurso. Se trata de componer, con fragmentos heterogéneos, la "original, específica respuesta del pensamiento ante una realidad." Sin determinismos pero tampoco sin la existencia del *deus ex machina* de un inconsciente colectivo o un imaginario, sujeto colectivo y anónimo. Se trata de una respuesta singular, que en algunos casos puede devenir en individual, en la construcción del sí mismo, por ejemplo, o anónima, cuando se generaliza.

La problematización de la parresía

Foucault se plantea —en 1982-1983— como campo de trabajo la problematización de la parresía. Trabajo de archivista, relevo de cómo, dónde, cuándo, aparece la noción de cómo cambia. Y es en este contexto que su trabajo está ligado a lo que siempre ha hecho la filosofía. Foucault va a hablar de la verdad pero, claro está, la verdad no es la verdad como *adaequatio*, adecuación o correspondencia, es la verdad como co(m)posibilidad entre el discurso y los actos. Se trata de la vida. De la vida bella de los antiguos que es esa composición entre elementos heterogéneos. Y la elucidación del concepto de parresía muestra la génesis prefilosófica de la verdad porque el *parresíasta* es quien es capaz de decir verdad. Y la *parresía* es un derecho, en términos políticos y es, al mismo tiempo, un riesgo. Porque decir la verdad entraña un peligro. Un poder, entonces, ínsito en la verdad, no por designio divino, sino porque toda verdad es mundana, justamente porque la verdad se hace en una intervención. Puntualidad, singularidad de la verdad que se dice siempre en situación, que implica modificaciones en quien la dice, en quienes la escuchan, en el enunciador y en quienes, y contra quienes, se dice. Concepción agonística de la verdad, ciertamente. Y a la vez creadora, no sólo porque la verdad es creada sino porque es ella la que crea un cierto tipo de individuo.

Se vinculan aquí temas que ya Foucault había trabajado pero que adquieren una forma nueva: En “El orden del discurso”⁷ señalaba la diferencia que se estableció con respecto a decir la verdad entre el discurso que era creído porque persuadía y aquel que debía serlo porque era verdadero. Entre el sofista y el filósofo, que es Platón sin duda, corre la diferencia por antonomasia: el discurso no será verdadero por ninguna otra cosa que por lo que dice y deja de importar quién dice eso⁸. Discurso recortado de la contingencia de su enunciación, de su propia contingencia, que se enseñoorea como deber ser del discurso. Previa a cualquier enunciación la verdad es y puede ser dicha. Independientemente de toda social y contingente manera de elaborarla, la verdad campea, previa a ese juego que

fue condición de posibilidad de la filosofía: el hacer en común como productor de verdad, el lenguaje como intercambio que fabrica, construye, constituye lo que es verdad. Retórica versus filosofía. Sentido como algo a producir o como algo a develar, a descubrir. Aquí la concepción se afina. El parresíasta dice la verdad porque es alguien que es capaz de decirla por ser quien es, mientras el retórico hace verdad estrictamente discursiva, i.e., la persuasión viene del discurso, del cómo algo es dicho. Por el contrario, el parresíasta dice una verdad que alcanza y que involucra factores extradiscursivos necesariamente. Vuelve a aparecer esa cuota de terrenalidad, i.e., de poder, en el discurso verdadero porque Sócrates no es aquí la platónica figura que abogaba por una concepción aséptica del saber sino alguien que por ser quien es puede decir eso.

En el último Foucault la preocupación se centra en la verdad: “Mi problema no ha dejado de ser siempre la verdad, el decir verdad, el *wahr-sagen* —qué es decir la verdad— y la relación entre decir la verdad y las formas de reflexión, reflexión de sí sobre sí”,⁹ pero la pregunta explícita es: ¿cómo una relación con la verdad constituye subjetividad? Se trata de marcar la diferencia entre el sujeto moderno y el de los antiguos, pero aquí el acento se pone en que a partir de Descartes el sujeto es un lugar de la verdad ya constituido en contraposición a un sujeto que se forma y se vuelve otro en relación con la verdad. En rigor, “devenir lo que se es” es lo olvidado en el juego cartesiano, el pensamiento no deviene, adviene a lo más a lo que es clara y distintamente un hombre, i.e., un anfibio a fuerza de voluntad, de frágil porque equívoca voluntad.

El planteo está ligado fuertemente a una distinción que Foucault hace entre saber y conocer. Llama saber a “un proceso por el cual el sujeto sufre una modificación por aquello mismo que conoce, o más bien por el trabajo que efectúa para conocer. Es lo que permite a la vez modificar el sujeto y construir el objeto. Es conocimiento el trabajo que permite multiplicar los objetos cognoscibles, desenvolver su inteligibilidad, comprender su racio-

nalidad, pero que mantiene la fijeza del sujeto que conoce.”¹⁰ Esta ruptura que tiene el nombre de Descartes abriría la posibilidad de un sujeto inmodificable como premisa del conocimiento y su contracara, la de la emergencia de ese sujeto como objeto de conocimiento, fundamentalmente, una operación que atribuye al sujeto la fijeza del objeto porque una forma del conocer así lo dispone. Saber sin experiencia, sin experimentación y sin riesgo que coagula en una fijeza desconocida por los antiguos.

Llama la atención el nombre del curso del '82: “Hermenéutica del sujeto”. Foucault despreció la hermenéutica contemporánea:¹¹ comentario de comentario, maestría sobre el texto. Desciframiento. Quizás la cuestión pase por elucidar en qué momento el saber sobre sí se transforma en una hermenéutica. Puesto que la hermenéutica designa una operación sobre un dato, texto o yo, inmodificable y a la vez abierto a interpretaciones: unidad que es más que lo manifiesto, *corpus* en el que hay que hurgar para encontrar el sentido, cadáver parlante o por lo menos murmurante. Y es en los últimos cursos en el *Collège* que trata de la parresía.

Parresía es decir la verdad, pasible; entonces, de ser traducida por veridicción, pero implica un plus que esta traducción no refleja: el parresiasta dice todo, ésa es la etimología de la palabra, es el hablar francamente que no sólo significa decir la verdad sino decir libremente, no estar supeditado a relaciones de dominación y, en ese sentido, ser libre: no depender del otro cuando uno habla. La traducción latina de parresía va a ser *libertas*. Se puede decir la verdad sin ser parresiasta: el profeta, el maestro, el sabio pueden hacerlo. La diferencia consiste en que la parresía implica un riesgo.

Foucault define a la parresía de distintos modos porque justamente el material tratado va a modificar la perspectiva. Seguiré una perspectiva cronológica dentro de la obra foucaultiana: el decir verdad que es tematizado primeramente es el decir verdad sobre uno mismo que está manifiesto en la confesión¹²; más adelante, pero yendo para atrás en la historia, el decir verdad del maestro en

las prácticas de dirección de conciencia en los epicúreos, “en la escuela epicúrea era, a todas luces, necesario que cada uno tuviera un *ἡγούμενος*, *hegemón*, un guía, un director que aseguraba su dirección individual. [...] Esta dirección individual no podía hacerse sin que hubiese entre los dos *partenaires*, el director y el dirigido, una relación afectiva intensa, una relación de amistad. Y esta relación implicaba una cierta cualidad, una cierta, a decir verdad, “manera de decir”, yo diría una cierta “ética de la palabra” que intentaré analizar en la siguiente hora y que se llama *parresía*. [...] La *parresía* es la apertura de corazón, es la necesidad para los dos *partenaires* de no esconderse nada uno a otro de lo que piensan y de hablarse francamente. Noción una vez más a elaborar pero que es seguro que ha sido para los epicúreos una de las condiciones, uno de los principios éticos fundamentales de la dirección.”¹³ Prosigue la investigación en Frontón el maestro de Marco Aurelio¹⁴, es decir, en la Stoa. La parresía se plantea en el campo de las relaciones personales donde “se desarrolla, creo, algo muy novedoso y muy importante, que es una nueva ética, no tanto del lenguaje o del discurso en general, sino de la relación verbal con el Otro. Y esta nueva ética de la relación personal con el otro es la que ha sido designada por esta noción fundamental de la parresía. La *parresía*, que se ha traducido en general por ‘franqueza’, es una regla de juego, es un principio de comportamiento verbal que se debe tener con el otro en la práctica de la dirección de consciencia.”¹⁵ Estamos ya en el terreno de la construcción de un sujeto capaz de decir la verdad mediante ciertas prácticas. Foucault las trabaja en los pitagóricos. La tematización de la parresía en el Sócrates del *Laques*, los cínicos y Eurípides son posteriores. Los cursos del '83-'84 vuelven a los cínicos y a Sócrates, pero se trabaja el *Critón*, el *Fedón*, la *Apología* —el último Sócrates—. Es él quien es la bisagra entre una concepción política y una concepción filosófica de la parresía. Y es también la bisagra entre una concepción del dominio de sí y otra, la del cuidado de sí, que pone en juego una concepción del uno mismo que relega a la *polis*: ya no se tratará de ocuparse de sí mismo para poder gobernar sino que la preocupación de sí mismo será un

objetivo en sí misma. En rigor, la parresía política es puesta en juego posteriormente: se trata de elucidar una suerte de zócalo que hace posible las otras formas de parresía: i.e., en el intento de una genealogía es el último paso; cronológicamente, el primero. Es decir, Foucault comienza hablando del decir la verdad acerca de nosotros mismos de la confesión cristiana para terminar hablando de la parresía política en la Atenas del siglo V. En la genealogía de lo que somos encuentra una filiación muy otra que la de la interioridad para este decir verdad. Más bien es en lo político como *Herkunft*, procedencia y no origen que surge de la parresía.

La parresía política

El rastreo comienza en la tragedia. En rigor se tematiza la parresía justamente en Eurípides, quien es el menos "trágico" de los trágicos griegos¹⁶. Porque la tensión entre lo divino y lo humano pareciera tener en él una salida "demasiado humana". Se trata de una sociedad, la Atenas del siglo V, y la problematización de la parresía. ¿Quién puede decir la verdad, quién es capaz de decirla, quién puede francamente hablar sin imposturas? Así, Eurípides presenta el secular momento en que el dios, Apolo, oculta y oculta con el silencio y es el hombre, en este caso una mujer, quien dice, desocultando. Planteo de la verdad que es posible únicamente contra el dios, contra lo divino en general, pese al dios y ante el dios que ocupa ahora un lugar a nivel del hombre, o de algunos hombres. Ni dominador por naturaleza ni dominado, sino contrincante en una lidia, que es ahora posible. Creusa dice lo que Apolo oculta, Juto es todavía el hombre errando en un destino divino que acepta lo que sea, Ion es quien necesitado de un marco social para ser quien es, hombre libre, ciudadano de Atenas y no servidor del dios, resulta ganancioso. Y lo que Ion gana es el derecho a la *parresía*, a ser uno entre pares, a ser parte de lo que será Atenas, de lo que de hecho Atenas es en la época de Eurípides: "Tenemos un régimen político que no

emula las leyes de otros pueblos y, más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia."¹⁷

El mito de Ion es reciente, y hay quien le atribuye filiación estrictamente eurípideana. De todos modos parece no anteceder al siglo VII y al mismo tiempo su ascendencia apolínea parece ser invento de Eurípides. En Hesíodo, Juto es hijo de Héleno y hermano de Doro y Eolo: "De Helen, rey amante de la guerra, nacieron Doro, Juto y Eolo que en carro combaten" [Plutarco, *Moralia* 747 E, *Fragmentos*, 9]¹⁸. En Heródoto es padre de Ion: "...los jonios, al decir de los griegos, recibían el nombre de pelasgos egialeos, pasando a llamarse jonios en memoria de Ion, hijo de Juto."¹⁹; "...cuando Erecteo heredó el trono, pasaron a llamarse atenienses; y, cuando Ion, hijo de Juto, se convirtió en su caudillo, recibieron, en su memoria, el nombre de jonios."²⁰ En una obra de Eurípides, *Melanípe la Sabia*, Juto es el padre de Ion pero no es Creusa la madre. La repetición del nombre de Creusa tantas veces en el prólogo y la triple narración de sus desventuras parecen ser una manera de mostrar una filiación no del todo corriente, mito contemporáneo a la obra o, por lo menos, muy modificado. En rigor se expone en el *Ion*, como señala Foucault, una problematización propia de la Atenas de Eurípides. De Eurípides (480; 484, según la inscripción del Mármol de Paros-406) se dice que nació el día de la victoria de Salamina, contemporáneo de Heródoto y Protágoras, diez años mayor que Sócrates y Tucídides, más de diez años menor que Pericles. Entre él y los otros trágicos griegos hay un hiato, o, dicho de otra manera, están los sofistas. Es él el sofista en el escenario y es la Atenas de Pericles, la democracia, la que se pone en juego cuando se trata de decir la verdad.

La posibilidad de hablar francamente es un derecho que concierne a todo ciudadano ateniense, es el derecho a decir en la asamblea, y es, a la vez, el derecho a ser creído. Es decir, es el derecho a la paridad, ser un ciudadano par de cualquier otro, que implica solamente una relación natural, el ser hijo de madre ateniense (*Ion*,

535 y ss.). Y fundamentalmente: "¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! —si es que puedo expresar un deseo—. Así tendré de mi madre libertad para hablar. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse."²¹ (Ídem, 670 y ss.). Pero la parresía es, por otra parte, una construcción, una construcción de un sí mismo que obligue a los demás a creer en lo que esa persona dice. Es porque alguien dice lo que cree que se establece el vínculo con los otros que consiste en ser creído. Pero es en nombre de ciertas cualidades morales que uno establece consigo mismo la posibilidad de saber la verdad y de decirla. Uno debe transformarse en un sujeto de verdad y es en una segunda instancia que se lo reconoce como tal. Es por eso que la parresía se opone a la retórica. El lazo de verdad que está presente en una, el que quien dice dice lo que cree, está ausente en la otra. Los efectos de verdad de ambos discursos pueden llegar a ser los mismos. La diferencia está en que en el caso de la retórica lo dicho es creído en tanto verdad mientras persuada, y en el caso de la parresía lo es en tanto sea un agente idóneo quien lo asevere. Discurso volcado hacia el otro, la retórica busca el efecto de verdad por cómo se dice, el parresiasta detenta la verdad y la dice porque es quien dice la verdad, porque puede, e incluso debe, hablar francamente.

Su condición de decidor de verdad, sin ir más lejos, depende de ciertas prácticas que implican una transformación de sí mismo: el volverse un sujeto capaz de verdad. Saber ligado a la transformación, a la conversión de sí, dirá Foucault, en un sujeto que no permanece igual al conocer sino que se transforma en virtud del propio conocimiento. Y es eso lo que le pasa a Ion: pertenece en principio al orden divino como servidor del dios, la parresía es algo que no tiene y a la que accede en principio cuando se sabe hijo de Creusa. Su lamento al conocer que es hijo de Juto es justamente la imposibilidad de pertenecer al orden que la sociedad ateniense de la época asegura. Una vez conocido su origen es notable que sea su filiación materna, vía Erecteo-Creusa, y no la paterna —en definitiva es hijo de Apolo— la que le garantice la posibilidad de decir

la verdad. Es que, independientemente de cómo se interprete la obra, Eurípides insiste en el carácter humano de la verdad, oponiéndolo explícitamente a la divinidad que oculta y muestra a su antojo. Que el *Ion* sea la pieza en que la verdad pasa de los dioses a los hombres, de Delfos a Atenas, implica una calidad de hombres distinta de cualquier otra: el hombre libre. Es por ese estatuto nuevo de la condición humana que es posible que la verdad advenga a este mundo.

Creusa dice la verdad contra el dios délfico y al mismo tiempo lo condena. Porque para ella hablar de sí misma es hablar del dios, y, en definitiva, acusarlo de la exposición a la que fue obligada. Es también, entonces, plantarse rebelde ante el dios y sus designios. Es confrontar con él. Porque al mismo tiempo que demanda la verdad sobre su hijo, demanda la culpabilidad del dios en las circunstancias de su engendramiento y nacimiento. Creusa asume otra forma de la parresía, siendo mujer la dimensión política está ausente pero sí está presente la crítica al dios; desde su humana condición, Creusa acusa a Apolo. Y, posteriormente, confiesa. Y su confesión es al mismo tiempo confesión de sus faltas y revelación de lo que el dios oculta. Es porque el dios se mantiene silente que Creusa habla y al hablar inaugura una dimensión de la verdad absolutamente otra que la verdad revelada por Apolo mediante el oráculo. En vez de la ambigüedad de una verdad a interpretar, Creusa señala hechos que constituyen una trama donde la verdad está fuera de toda interpretación. Dice lo que ha sido y al decirlo estatuye un estado de cosas diferente del que es. Ella no sabe del futuro, no dice lo que será. Pero al decir lo que fue establece un futuro distinto para Ion, es decir, lo crea.

Ante el silencio de Apolo, la palabra divina es la de Atenea. Y Atenea habla: "Soy yo quien ha llegado, Palas, quien da nombre a tu tierra" (1555 y ss.), porque la palabra verdadera es ahora —en tiempos de Eurípides— la de los pares en reunión. Es Atenas, esa construcción que proclamaba su amor a la belleza y a la filosofía donde "Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos. Somos, en

efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras las que suponen un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción²². Es de la ἰσηγορία, *isegoría*, de la libertad de palabra igual para todos, de lo que se trata en el discurso de Pericles y en el *Ion*. Ion plantea que el ser hijo del rey, de Juto, no garantiza la posibilidad de participar de la vida pública. Necesita de algo más, necesita ser considerado ateniense, perteneciente a esa sociedad que hizo de la parresía el derecho a decir y dar "nuestro juicio sobre los asuntos" la forma de la *isegoría*, de la participación en la vida pública. Y transformó, al mismo tiempo, un derecho en una obligación. A la vez, esta palabra que hace ley está fuertemente ligada a quien la dice y quien dice la verdad no es ya el dios o el rey sino uno entre pares. Transvaloración de la verdad que no distribuye a cada uno su parte desde un lugar incuestionable sino que, justamente, co(m)pone verdad en una sociedad horizontal. Lisa y llanamente amanece una verdad a nivel de los hombres. Y los dioses se abstienen. El ritual específico se llama democracia. Yocasta en *Las fenicias* homologa la situación de quien no tiene libertad de palabra con la condición del esclavo. De eso se trata, el no poder decir lo que se piensa es el rasgo distintivo de los otros, marca la exclusión. En el discurso de Pericles se insiste en las diferencias: nosotros frente a los otros, la especificidad de los griegos corre por esa forma política de encarar los asuntos, y el que no es griego es quien está dominado, sea porque es esclavo, o súbdito de un rey, en el límite, el otro es quien dice lo que otros quieren que diga, el que no puede enunciar su propio juicio sobre las cosas, la ἀυτάρκεια, *autárkeia*, el dominio de sí entendido como no dominación por parte de otro, es el trazo que determina fronteras. Y aun cuando no sea un estado democrático, la parresía es el contrapoder que hace que no sea de lisa y llana dominación, es

decir, que quien ejerce el poder tenga un límite que lo separe del poder absoluto, i.e., de la locura.

En *Hipólito*, Foucault remarca la misma condición: la parresía como contraria a la esclavitud, pero aquí se hace presente un elemento distinto, no sólo es necesario ser ciudadano sino algunos rasgos "morales", Fedra habla de las manchas que una actitud deshonesta deja en los hijos, lo que marcaría una incompatibilidad con el ser parresíastas.

En *Las fenicias* el diálogo entre Yocasta y Polinice pone de manifiesto el carácter de paria de éste, que, en el exilio, es incapaz de parresía y al serlo se homologa al esclavo. Relación fuerte entre poder decir y poder, *tout court*, porque la privación de la parresía marca de impotencia, aniquila la misma posibilidad de vida política: primero porque excluye de ella a quien está en esa situación y, segundo, porque sin posibilidad de este ejercicio el soberano, *týranos* o rey, deja de ser verdaderamente un hombre y, sin el límite de los otros, se vuelve, literalmente, loco. Es de un modo peculiar del ejercicio del poder del que aquí se trata: de un poder en composición de voluntades, de co-presencia en el momento de la toma de decisiones, del ejercicio de la crítica. Es así que para Polinice esta situación es "el más grande de los males, mayor de lo que pueda decirse". Aniquilamiento de sí y a la vez aniquilamiento de la política. Derrumbe total de lo que se es, "soportar la estupidez de los poderosos" y no poder ponerle límites al poder vigente, no ser libre, dejarse dominar, ser dominado.

En *Fedra* es no sólo el derecho de nacimiento sino la impronta moral la que determina su posibilidad. Cuando Fedra señala el estigma social de quien por actos de sus padres se vuelve un sujeto socialmente "increíble", que puede hacer de un hombre un esclavo, i.e., despojarlo de todo poder de decir francamente. No porque no tenga el derecho político de hacerlo sino porque una sombra se cierne sobre su credibilidad.

Es otra la escena parresíastica en *Las bacantes*, aquí es un mensajero, un servidor, quien invoca el decir la verdad ante un rey. Y es el rey quien lo concede. Es un contrato parresíástico entre dos: uno

que tiene el poder y el otro que no lo tiene. Pero, a la vez, es quien tiene el poder quien acepta las condiciones del mensajero, quien se vuelve entonces capaz de decirla. Juego de poderes resignificado por el contrato: el rey que tiene poder pero no sabe y quien sabe y no tiene poder, se demandan uno al otro la garantía de un intercambio: se trueca poder por saber. El rey acepta y el servidor puede. Lugares cambiados. Pero es en definitiva porque Penteo es un rey prudente que acepta saber librándolo al esclavo del poder de muerte sobre su persona y a él mismo de caer en la locura del poder sin límites. Esto habría que entenderlo dentro del contexto más amplio de una cultura posdemocrática, o no democrática pero que vivió la democracia, en la cual la parresía se vuelve un servicio. Situación incómoda. El servidor arriesga al decir la verdad mientras el adulador complace. El rey discierne a quien escucha. Por eso el contrato elude la situación de hecho, el que no todos pueden decir la verdad, para hacer "como si" el servidor fuese no un esclavo sino un hombre libre.

En *Electra* el contrato planteado es el mismo, el inferior pide al superior el derecho de poder decir la verdad sin ser castigado por ello. Pero aquí la aceptación por parte de Clitemnestra, el dejar que su hija diga, se vuelve contra ella. Y es que literalmente la mata, aniquila su poder en tanto soberana. Recordemos que del otro poder, ese que no está ligado a la vida pública, en Esquilo, se encargan las Furias. Riesgo, entonces, no sólo de quien dice sino de quien deja decir y riesgo de muerte.

En el *Orestes*, Eurípides plantea una figura, el heraldo, como opuesta a la del parresiasta. Y el rasgo distintivo de éste es el no hablar por sí mismo, el decir lo que otros quieren que diga, y es por impotencia, por incapacidad que la figura del heraldo dice lo que dice. Porque son otros los que hablan por él, porque trata de complacer, porque es una de las formas de la adulación la que se da aquí. Taltibio es servicial ante los poderosos, no es un par, es justamente un dominado: quien no puede decir por sí mismo. Diomedes, por su parte, dice y puede decir lo que piensa. Seguidamente son dos oradores anónimos quienes toman la palabra y hacen uso de la parresía: el primero se va de boca, es el exponente

de la parresía negativa, aquel que dice todo pero que no discierne, y, al mismo tiempo es insolente y su palabra es escuchada simplemente porque grita; el segundo personaje muestra la parresía positiva, alguien medido que es capaz de decir lo que piensa.

Ya en la *Ilíada* se plantea una situación similar: Tersites habla, supongámoslo con el cetro en su mano, y su discurso es sensato, recrimina a Agamenón por sus faltas, defiende a Aquiles —a quien explícitamente "le era odioso" y no es creído—, mientras que Ulises se contrapone a él en un discurso que adula a Agamenón y a Aquiles al mismo tiempo. Ahora bien, ¿por qué uno es creído y el otro no? Recordemos que este pasaje de la *Ilíada* se presenta casi como una caricatura, justamente se marca la diferencia que hace a Tersites un hombre con pocos atributos para un griego. Y recordemos también que Atenea había insuflado en el ánimo de Ulises la idea de un único caudillo. La figura democrática en el juego es el horrible Tersites que se desboca. Del mismo modo, cuando ante Príamo, Helena describe el quién es quién del campo de los aqueos, Ulises es mostrado como un orador "raro" que no mueve el cetro a la hora de hablar (gesto por un lado, discurso por otro); recordemos que Ulises es señor de las falacias y de las estratagemas. El problema es quién puede decir la verdad. A quién se debe escuchar y a quién no es el problema político de la institucionalización de la parresía. Y es aquí que la μάθησις, *máthesis*, el saber, entra en juego y es la experiencia de vida la que es tomada en cuenta, es el hombre más que las cosas dichas, en Homero; más que la educación retórica, o la sofística en la Atenas de Eurípides²³, porque es en ese escenario donde retórica y verdad van a distanciarse. La diferencia es que en Homero no se cuestiona que sea tal o cual hombre el que diga la verdad, pero en Eurípides se cuestionan las prácticas aceptadas, se las opone a las deseables. Lo familiar se ha vuelto extraño, no se es parresiasta por ser ciudadano, se busca una nueva clase de hombre. Quien va a decir la verdad se confrontará con la *polis*.

Se había planteado que el último Foucault intenta dar nueva coherencia rearmando desde la noción de problematización su obra anterior. Y es cierto que trabaja en sus últimos cursos un *corpus* estrictamente filosófico. Pareciera que se intenta una genealogía del decir verdad que involucra el decir la verdad de la filosofía, haciéndolo tributario de esa concepción de la *parresía* que amanece en la Grecia del siglo V. Se podría decir, entonces, que quizás está intentando dar su versión de los orígenes de la filosofía. Porque, *tout court*, la filosofía surge en este juego de enunciación de la verdad que la democracia ateniense forjó. Pero nos señala que su trabajo no tiene que ver con técnicas de análisis del discurso que se agotan en el discurso. Más bien el discurso es la pauta, o mejor, los discursos en plural, los plurales discursos, hablan, no del discurso sino justamente de las condiciones de posibilidad de emergencia de los discursos. Habla quien puede.

Pero quien puede hablar varía históricamente. Y es en la contingencia de relaciones sociales que se entablan que la *parresía* devendrá un ejercicio "privado" de la palabra, signado por la paridad de los interlocutores: el amigo como par pero también la imposibilidad de que el maestro que conduce sea dispar en el orden económico, por ejemplo. Entonces, ejercicio entre pares, como rasgo definitorio de este decir verdad. Pero cambios muy fuertes en los modos en que se plantea. En rigor es Alejandro Magno, que no sólo toma Tebas y encomia a Píndaro, quien liquida las condiciones de emergencia de una forma de vida que está también en lo que admira. Grecia pasa a ser otra cosa²⁴. Cada una de las escuelas dará una respuesta distinta a esta situación específica: la Stoa y el hombre cosmopolita (y aquí, por primera vez, hombre, mujer, esclavo) que definen un campo social distinto, una comunidad no efectiva pero obrante; los epicúreos con su comunidad de amigos, organización estrictamente apolítica, los pitagóricos y su conformación como secta van a proponernos formas de sociabilidad distintas de las vigentes. Pero antes de las escuelas hay dos hombres: Sócrates

y Diógenes, como los esplendentes *parresíastas* que marcan la diferencia: no son pares de nadie. La filosofía no puede ser ajena a ese juego que marca el decir verdad como "la diferencia" no entre lo dicho y lo intencionado, no entre lo dicho y lo indecible sino mundanalmente entre quien por haber vivido de cierta manera es creíble cuando dice y quien no. Y en el punto más alto, es la vida de esos dos hombres, Diógenes y Sócrates, la que vale; sus discursos, que no son obra transmisible a futuras generaciones sino intervenciones puntuales para modificar al otro, a los otros. Hombres que no han escrito una palabra y cuya palabra como acto de una vida es, sin embargo, recordada. El héroe que se ensalzaba, el vencedor de los juegos que Píndaro cantaba, se transforma en un hombre *mousikós* porque armoniza sus actos y sus palabras. También necesitarán a alguien que diga sobre ellos, pero serán ellos los que campearán sobre el discurso. No importa si Jenofonte o Platón, si Musonio Rufo o Diógenes el de la *Vida de los filósofos*, quien, por otra parte es del siglo III d.C, son quienes nos hablan de ellos. *Incipit* una forma nueva de decir la verdad: la del filósofo.

Ahora bien, es en la problematización de la *parresía* que surge un tipo de creación que implica el sí mismo como obra, *poiética* de sí, como respuesta a una peculiar realidad. Es por eso que Foucault liga a la *parresía*, que es una práctica que, como se ha visto, no es estrictamente filosófica, con la cuestión de la *epimeleia heautou*, el cuidado de sí, que implica un decir verdad, que terminará siendo un decir la verdad acerca de sí mismo. Pero la apertura es este Sócrates que les dice a los otros que cuiden de sí mismos con el mismo celo con que cuidan su hacienda.

Nos detendremos en la *parresía* filosófica y su encarnación, o mejor, en la singular respuesta que al problema de la verdad da un hombre, Sócrates. Fundamentalmente porque en él la verdad no se juega estrictamente en el campo discursivo sino que es constituyente de una vida, Sócrates *parresíasta* es no sólo quien habla francamente sino quien puede desprenderse de las solicitudes de los otros, del medio, para conformarse como quien puede dar una respuesta en términos de creación de sí.

En las conferencias de Berkeley, el texto analizado es el *Laques*²⁵, elegido justamente porque en él la palabra *parresía*, infrecuente en Platón, aparece tres veces, 178a5, 179c1, 189a1. Si en las menciones la palabra remite al uso cotidiano, en el discurso de Nicías (187e3-188c3) Foucault ve un retrato de Sócrates en tanto *parresiasta* —aunque no aparece aquí la palabra *parresía*—. Se trata de una suerte de retrato de Sócrates que subraya, por un lado, su permanente referencia a sí mismo, a “*su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado*” y, por otra parte, su vocación de intervenir en la vida de los otros, de tal manera que la conversación terminará siendo “*sobre nosotros mismos*”. *Parresía*, entonces, que enfoca al sí mismo de los otros porque puede dar cuenta del propio sí mismo. Es decir, Sócrates es capaz del cuidado de los otros porque es cuidadoso consigo mismo, y, a la vez, este cuidado de sí está ligado a un conocimiento de sí que le permite diagnosticar acerca de los otros. El γνῶθι σαυτόν le es demandado al interlocutor pero fundamentalmente éste necesita, para saber quién es, o cuáles son sus límites, de la presencia de Sócrates y su condición de piedra de toque, de *básanos*, para confrontar otros estilos, otras formas de vida con respecto a la que se asume como vida verdadera.

¿Qué diferencia a Sócrates *parresiasta* de otras formas de la *parresía*, fundamentalmente de lo que había llamado *parresía* política? Primero, la relación personal, el diálogo cara a cara y no la elocución ante muchos; segundo, la relación dispar de sometimiento a la verdad del sujeto enunciador, relación, entonces, no de sujeción a un discurso sino ante la verdad de quien habla. El interlocutor socrático es llevado a dar cuenta de su vida, no en los términos en los que lo hará el cristianismo que escudriña sino más bien en términos de composibilidad entre lo que se dice y lo que se hace, entre el *logos* que uno es capaz de usar y el modo en que se vive. El papel de *básanos* de Sócrates remite a una armonía dórica: *logos*, discurso, y *bíos*, vida²⁶, compuestas en ese hombre y pasibles de ser compuestas en los otros, en quienes lo escuchan. Foucault habla de verdad y vida confluyendo en este hombre, Sócrates, como aquello que hace posible su condición de *básanos*. Ahora bien, creo que se podría pensar

en una armonía —la forma— que aúne discurso y vida. La diferencia entre Sócrates y el sofista es la misma que entre el filósofo y el poeta, podríamos añadir —Orfeo, en *El banquete*, 179 d y ss.²⁷—, los bellos discursos no asumen el riesgo de la vida, no hay relación entre sus palabras y sus acciones. *Mousikós aner*, Sócrates es uno; lo que dice acuerda con lo que hace. Y es por eso que sirve a los otros como piedra de toque que los llevará a problematizar su (de cada uno de los otros) sí mismo, primero interviniendo en el diagnóstico: ¿se da en uno mismo esa armonía?, y, al mismo tiempo incitándolo a la transformación. Conversión que implica un cambio de estilo de vida, un cambio en la relación con los otros y consigo mismo. No se trata de cambiar creencias sino de modificar la vida con relación a una verdad presente. Y fundamentalmente en relación con alguien que al decir verdad se erige en la molesta y necesaria condición —*básanos* que se transforma en tábano— del cambio, del riesgo. El conocer la verdad de sí mismo como condición de acceso a la verdad es una práctica que se encuadra dentro del cuidado de sí y de la conversión. Esto supone una elección, y el peso de la palabra es fuerte, intentar entender la filosofía como un pensamiento que transforma al sujeto que lo ejerce. El último Foucault nos hace ver la red que desde Sócrates hasta nosotros subtiende los esfuerzos por dar cuenta de la subjetividad como un constructo en el que *logos* y *bíos* se mancomunan, ejercicio arriesgado, que, en el límite, deja ser en la vida-obra de un hombre una unión de heterogéneos que constituye una obra de arte. Expuesto a lo venidero, absolutamente redescrito por otros, Sócrates es un cierto estilo, una cuidada manera de vivir y de morir en consecuencia. Y Platón le hace decir como últimas palabras: “No lo descuides”²⁸ —μη αμελήσετε, *me ameléseste*—.

Los cínicos

Los cínicos hicieron algo más que filosofía, si entendemos ésta como un conjunto de escritos, un género literario, o algo menos:

vivieron filosóficamente. Es decir plantearon claramente que la vida tal como es vivida por la mayoría de los hombres, y se incluyen aquí las elites —los epicúreos, los platónicos—, es una vida que debe cambiarse, volverse otra. Y es la idea de verdad la que va a iluminar el cambio de vida. Lo que se afirma es otra vida. Una vida verdadera. Y buscar un hombre es buscar a quien viva una vida de este tenor. Huelga decir que esa otra vida está de este lado de la línea, no hay otro mundo pero sí otra vida en este mundo.

Foucault distingue en los cursos de 1984 cuatro actitudes fundamentales que pueden componerse o excluirse: 1) la actitud profética que “promete y predice el momento y la forma en que la producción de la verdad, el ejercicio del poder, la formación moral (*ethos*) terminarían en fin por coincidir exactamente”; 2) la actitud del sabio que “pretende decir en un discurso fundamental y único a la vez la unidad de la verdad, de la *politeía* y del *ethos*”; 3) la actitud del técnico o del que enseña, “discurso de la heterogeneidad y de la separación entre verdad, *politeta* y *ethos*”, y 4) la actitud parresiástica que es un “discurso de la irreductibilidad de la verdad, del poder y del *ethos*, de su necesaria relación, de la imposibilidad en que se está de pensarlos sin relación fundamental entre unos y otros”. Aquí la parresía no corresponde solamente al decir verdad. Las cuatro figuras —el profeta, el sabio, el maestro, el parresiasta— dicen la verdad. La cuestión es distinguir qué verdad dicen. El profeta es una suerte de vehículo que dice una verdad de otro a otros, desoculta, es sibilino, y toma con respecto al presente un lugar muy distinto de quien interroga: en el oráculo, se pide una respuesta ante una situación y se contesta en un futuro o mejor, no en el presente, sino en un tiempo otro que el de los escuchas. Se habla para otros pero no en función de esos otros. Necesita, además, de los intérpretes. El sabio habla en su nombre. En su discurso se plantea la generalidad y es un discurso para todos pero para nadie en particular. En su límite, el sabio puede no hablar y permanecer en silencio. El maestro, por el contrario, está obligado a hablar y a hablar a quienes específicamente son sus alumnos. Es más, la cuestión de enseñar se aprende. Debe entenderse lo que

dice, no es un profeta, no desoculta nada, enseña lo que sabe, no indica. El parresiasta se contrapone a todas y a cada una de las otras actitudes: 1) dice su verdad y no la de otros; 2) muestra sin presuponer algo escondido; 3) está en el mismo tiempo que el o los interlocutores, se trata de una relación de co-presencia, y 4) se habla necesariamente porque hay otro y para ese o esos otros y para que ellos cambien de forma de vida. Discurso que se regala porque el parresiasta ve en él un deber, de él mismo, y un derecho, tanto de él como de los otros. Está obligado a hablar y habla, pero su discurso no generaliza y, fundamentalmente, asume un riesgo, incluso el de perder la vida por decir lo que dice. Si uno lo piensa dentro de esa taxonomía es claro que Platón es un sabio; Sócrates es a veces un maestro —la separación entre verdad y politeía—, a veces un parresiasta; Epicuro a veces un profeta, a veces un maestro, y claramente Diógenes es un parresiasta. Pero lo fundamental no es tanto la figura a la que pueda adosarse el título, sino lo que Foucault llama la actitud. Si lo que hace a un parresiasta es la actitud definida por Foucault, es decir, la imposibilidad de constituir un territorio homogéneo o un canon de subsunción entre el plano de la ética, el de la política y el de la verdad, pero a la vez se acepta que se establecen relaciones entre esos niveles, en el campo de la filosofía, parresiastas hay pocos. Diógenes es uno porque lo plantea de hecho.

La vida verdadera, *alethós bíos*, es la ocasión de juntura de esos tres niveles heterogéneos que se habían planteado, la vida es una conformación de la política, la ética y la verdad y es una construcción de cada uno. El primer rasgo de esa vida verdadera es que es una vida sin disimulo. Vida que necesita siempre de los otros; se plantea vivir sin distinciones entre lo que puede ser visto por los otros y aquello que no. Es más, el carácter de impugnación de la distinción entre lo público y lo privado es definitorio. No sólo comer o masturbarse en público, el asunto pasa por ser estrictamente visible por cualquiera en cualquier momento, es una vida ostentosa porque ostensiva. Porque no es cuestión de poner la vida bajo la mira de alguien, de un amigo, de uno mismo sino de

exponer la vida de uno y exponerse por eso a las consideraciones y riesgos que esto conlleva. Incluso se trata del planteo de la vida como una escenificación, de *una mise en scène*, para todos. El cínico no juega con las virtualidades como sí lo hace el estoico: en Séneca se ejercita uno en la capacidad de despojamiento pero la situación es vivida como la construcción de una armadura que le permita a uno afrontar la vida si pasara esto o lo otro. El cínico es despojado, pobre hasta la miseria, no se prepara con ejercitaciones para campar los malos momentos si acaecieran, los vive efectivamente. Se trata efectivamente de vivir de otra manera, de vivir converso y, es claro, de vivir en los extremos. La parresía de los cínicos se manifiesta como un modo de vida, no como una clase de discurso. Foucault había hablado de Sócrates como *básanos*, como piedra de toque que permitía saber acerca de los otros; en Diógenes se trata de una metáfora similar: dirimir ante la falsa moneda. Reevaluar la moneda propia. Transvalorar, de eso se trata. No sólo se da cuenta de la falsedad como en el caso del *básanos*, se plantea una nueva moneda que la circulante. El escándalo es que el lugar de emergencia de la verdad sea una vida. La vida escandalosa es ejemplar porque no hay doctrina y la enseñanza se da por carriles otros que el aprendizaje de ésta: la remisión a ejemplos, anécdotas que iluminan situaciones. Es decir, aquí la parresía no tiene nada que ver con la retórica, no es una ciencia, ni siquiera un arte de lo conjetural que puede aplicarse a campos amplios —como definía a la dialéctica y la retórica Aristóteles—. El discurso es siempre discurso en una situación determinada. El propósito es construir una vida verdadera, la propia, la de los otros.

Es cierto que hay en Foucault otra categorización: el intento de unir *logos* y *nomos* de la parresía política se enfrenta a una nueva alternativa en la filosofía: unir *logos* y *bíos*. Es claro que hay en Platón un intento por soldar ambos niveles; la política y la ética deben ser un mismo gesto de todos y cada uno de los ciudadanos. Por el contrario, es en los cínicos que se produce la escisión entre las dos, en función de la negación plena del nivel del *nomos*. De todos modos es una actitud política el negar las instituciones dadas,

la parresía adquiere una dimensión crítica, que de hecho ya ha tenido pero ahora la crítica es a la *polis* y a sus leyes, no a la autenticidad de la vida de tal o cual hombre en particular. La verdad se unirá entonces al estilo de vida y no sólo en Diógenes, también en la Stoa, los epicúreos y las sectas pitagóricas. Se pasa de una actitud general, decir la verdad —que involucraría un nivel epistémico, un nivel político y uno ético—, a una actitud específica: decir la verdad sobre uno mismo, constituirse como sujeto de la verdad. En la filosofía posterior los campos están separados y constituirán dos senderos: la verdad como producto formalmente resuelto, el nivel de la analítica de la verdad, y la tradición crítica que, demandándonos por qué tendríamos que decir la verdad, constituiría otro andarivel.

No se es parresiasta porque se lo intente. Hay, digamos, ciertas condiciones de posibilidad de esta práctica: la cuestión de decir contra-corriente, en rigor uno podría decir la verdad y creer en la verdad que dice y que sin embargo esto no implique una crítica o un riesgo porque simplemente la verdad enunciada es, además, la consensuada. La cuestión es que el decir verdad del parresiasta es siempre un decir verdad asimétrico: y es más, está en un lugar de resistencia. Pero está en un lugar de resistencia que implica la subversión del orden dado, no otra cosa son los sermones cínicos, resistencia y resistencia pensada para todos.

Es que hay muchas parresías: la política, en la democracia, ¿implica el riesgo?, ¿qué riesgo se corre entre amigos? Los riesgos de la parresía se dan en definitiva en función del poder y en tanto el que tiene menos poder tiene el suficiente como para resistirse; es una suerte de contrato frágil en el cual el poder explícito de alguno, el rey, Clitemnestra, Apolo o Alejandro, se compromete a no ser ejercido en tanto considera en algún respecto que el otro tiene también una cuota de poder, la nueva del mensajero, el ser su hija, el estar en su santuario, la virtud de Diógenes, merecen que el contrato sea suscripto. Pero es frágil porque nada garantiza que el poder no se ejerza contra quien demanda parresía. Pero hay algo en él que se considera valioso

y que amerita la licencia. Sostenida sobre una situación de dominación, la *parresía* nos propone la subversión de hecho de esa dominación en tanto nos propone poderes alternos. Y nos los propone no porque políticamente haya lugar para ese poder del sometido sino, justamente, por el hecho de que el decir verdad o el compromiso o la posibilidad del decir verdad del enunciador lo hace digno de serlo y porque quien tiene el poder político necesita una verdad que no puede serle dada de otro modo puesto que su entorno es de aduladores. Ahora bien, ¿cómo se constituye uno mismo en tal sujeto, ¿cómo alguien es un *parresiasta*? Es fácil desde el punto de vista político, el linaje, el ser un bien nacido y lo que muestra su linaje, las no manchas que Fedra recuerda. El que las acciones de sus antepasados y las suyas propias den garantía de la verdad que enuncia. El caso de Sócrates se ajusta al esquema pero ciñéndose a sus propios actos, incluida la relación de sumisión al *nomos* que implica su muerte. Hay todavía mucho de *parresía* política en Sócrates. Sin embargo es su *bíos* la que es el eje, no la ley de la *polis*: en el juego *logos*, *bíos*, se entretejen relaciones múltiples. La verdad es de alguna manera posible porque Sócrates ha anudado su discurso a sus acciones o, mejor dicho, es en el entramado de una vida que el *logos* se ajusta, se conforma. Pareciera que Foucault nos propone que entre la vida y los discursos, las acciones y los discursos, el ligamen es la verdad, verdad que no es adecuación sino con-formación. La vida terminará siendo la obra donde los discursos y las acciones se componen. La estética de la existencia implica una obra que, como la obra de arte, es una composición, una soldadura armónica de heterogeneidades. La creación es entonces la peculiar manera en que cada uno liga afecciones y espontaneidades, sensibilidad y entendimiento, historia inscripta en los cuerpos y en los gestos y acciones otras que los determinados por esa inscripción, pasiones y acciones, actos y pensamientos porque la libertad no es otra cosa que la creación —relativa— de uno mismo.

El Sócrates de Foucault se arma a partir de la coherencia entre el discurso y el acto, no negar lo que digo cuando obro. No se trata,

claro, de una contradicción. Contradicciones hay en el discurso. Se trata de que no haya una contra-efectuación. Creo que aquí Foucault admite distintas perspectivas: por un lado, hay el señalamiento de una vida ajustada al *logos*, que implica un sometimiento, son los estoicos fundamentalmente, y acá hay que leer *logos* como lo universal en cada uno y se trata de producir un *ethos*, una vida filosófica reglada; hay, por otra parte, una vida pensada sin esa universalidad: Sócrates, donde los postulados no corresponden sino a una creación esforzada y electiva de una identidad que pueda constituirse ella misma en un ideal de vida para otros. Y hay un tercer camino, el planteo de una vida que sin adecuarse a nada, a ninguna realidad extra-vital, extra-vivida, sin proponerse la coherencia o la fijeza de los actos, acepte como propia la vida vivida en su contingencia, la acepte plenamente y de ese modo, el sentido de la vida asoma, fenómeno de superficie y no ideal ni donación originaria, en la forma de una multiplicidad de actos y discursos y no de una unidad, cosa que al contrario está asegurada en las otras posturas. La vida verdadera de los cínicos está en estos andariveles. Acepta y rechaza, se funda obstinadamente en la contingencia. Se hace algo, masturbarse en público, comer en la asamblea porque justamente no lo hacen los otros. Si Diógenes busca un hombre no es porque sepa qué es un hombre, es porque sabe muy bien que el bípedo implume de la Academia no lo es y tampoco el ciudadano que arguye en la asamblea. Pero tampoco se plantea a sí mismo como modelo. Hay que volverse hombre y no hay demasiadas recetas, porque no hay un dogma al que sujetarse. Porque los cínicos no impartieron enseñanzas a la manera de las escuelas ni tampoco escribieron, aunque puede que algunos lo hayan hecho; de todas maneras, estamos ciertos de que no eran obras “filosóficas”, quizás poemas. Algunos autores se interrogan acerca de si eso —el cinismo— es una filosofía. En rigor, el cinismo no tuvo carácter institucional, nunca fue una escuela ubicable espacio-temporalmente. Y es ése su rasgo peculiar. O, en todo caso, lo que los diferencia de las otras filosofías que pregonaban un modo de vida. Modo de vida y nada más, y habría que definir muy bien qué

es aquí modo de vida puesto que pareciera que no hay modelo de modo de vida sino más bien el rechazo a las maneras de vivir con las que se topan en su vida cotidiana: abandono de toda actitud de cortesía, de los buenos modales exigibles para la vida en sociedad y en ese sentido no es una forma la que está en juego como deliberadamente elegida sino que se vive contra las formas aceptadas. Uno se conforma por oposición a lo dado.

Prácticas de parresía

Las escuelas filosóficas practicaron ciertos ejercicios para la construcción de un sí mismo capaz de decir verdad. Foucault tematiza algunas de esas prácticas. Las escuelas a las que pertenecen son distintas: los pitagóricos, la Stoa, los seguidores de Epicuro, y las mismas prácticas no son uniformes. Pueden dividirse en dos grupos —la clasificación es mía—: primero, aquellas que constituyen una propedéutica, el paso inicial para ser admitido en el círculo de pares donde se da la formación, es decir, se trata de prácticas iniciáticas que se dan en un lapso determinado; y un segundo grupo de prácticas que deben ser llevadas a cabo durante toda la vida.

Foucault insiste en la diferencia entre estas prácticas con la ascesis entendida como renunciamiento; diferenciándolas, llamará entonces ascética al “conjunto más o menos coordinado de ejercicios que están disponibles, recomendados, son obligatorios incluso, utilizables en todo caso por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, con el fin de llegar a un objetivo espiritual definido. Entiendo por ‘objetivo espiritual’ una cierta mutación, una cierta transfiguración de ellos mismos en tanto sujetos, en tanto sujetos de acción y en tanto sujetos de conocimientos verdaderos. Es este objetivo de la transmutación espiritual el que la ascética, es decir el conjunto de ejercicios dados, debe permitir alcanzar.” Estos ejercicios son: las abstinencias, la meditación —la meditación de los males futuros, la de la muerte—, el

examen. Dado que estos ejercicios no son específicamente griegos, sería interesante dar cuenta de cómo ellos entran en el campo filosófico, que sí lo es. Vernant y Joly²⁹ nos proponen una interpretación ligada al origen chamánico. Hadot lo niega porque los ejercicios de los que se trata en Grecia suponen un dominio racional y no un ritual. Y fundamentalmente porque sugiere que la interpretación del chamanismo en muchos autores está muy idealizada y espiritualizada. Foucault parece más atraído por la hipótesis de Dodds, Joly, Vernant, pero no se expide, dice que no es su problema.

Sean lo que sean en su origen estos “ejercicios espirituales” —así los llama Hadot— o técnicas de sí mismo, según Hadot dice que las llama Foucault³⁰, éste intenta discontinuarlas³¹ de las prácticas cristianas. Los ejes de la ruptura entre unas y otras son la regularidad, mientras en el cristianismo se trata de una vida reglada de cabo a rabo, en la *téjnetou bíou* se trata “mucho más de una libre elección hecha por el sujeto de esos ejercicios, en el momento en que se encuentra [con que] tiene necesidad de ellos” y, fundamentalmente: “Por el contrario, la vida filosófica, o la vida tal como es definida, prescrita por los filósofos como siendo aquella que se obtiene gracias a la *tejne*, no obedece a una *regula* (una regla) obedece a una *forma* (una forma). Es un estilo de vida, es una suerte de forma que se le debe dar a la vida”. “Ni la obediencia a la regla ni la obediencia lisa y llanamente pueden en el espíritu de un romano o de un griego, constituir [una] obra bella. La obra bella es la que obedece a la idea de una cierta *forma* (un cierto estilo, una cierta forma de vida).” Se trata, entonces, no de reglas, sino de un conjunto “difuso” de prácticas que permiten la constitución de uno mismo como obra. Se trata, en principio, de dos clases distintas de ejercicios: la meditación, *melete* y el *gymnazein*, el entrenamiento.

Foucault insiste en que en ambos dominios se trata de ejercicios, de trabajos: la *melete* es trabajo del pensamiento; en rigor se llamaban así los ejercicios que los rétores hacían antes de sus intervenciones, la preparación de la exposición. Trabajo sobre sí del pen-

samiento para algo que tiene que hacer, que puede ser o no ser, es en el ámbito de lo posible que se da la *melete*. El *gymnazein* es, al contrario, un trabajo no sobre lo posible, sino un trabajo sobre lo real. Son en ambos casos reales y efectivos trabajos, el uno sobre lo que no es o no es todavía —me gustaría llamarlo virtualidades— y el otro sobre lo real, y eso es así aun cuando la situación real sea artificial. Dice Epicteto: "Sobre eso [que es lo mío y que no es lo mío, que depende de mí y que no] convendría que reflexionaran los que filosofan; sobre eso habrían de escribir a diario; en eso tendrían que ejercitarse."³² Foucault señala aquí tres actividades: la meditación (*melete*), la escritura (*graphein*), que es una de las formas del examen, y el ejercitarse en situación real, el entrenamiento (*gymnasia*).

El silencio

Foucault retoma una práctica de las escuelas pitagóricas, la del silencio. Todo alumno estaba obligado a guardar silencio durante lapsos prolongados: los mejores por dos años. Hace hincapié fundamentalmente en el carácter pedagógico de dicho silencio. Imposibilitados de hablar, pero también de escribir, los alumnos, *akoustikoi*, escuchan. Y si bien la imposibilidad de hablar dice de una suerte de jerarquía —hay quienes hablan, los maestros, los formados y quienes no tienen el derecho a hacerlo—, el no poder hablar y la imposibilidad de escribir tienden a la formación en tanto se pretende que el alumno desarrolle y ejerza la memoria. Relación de sumisión, la relación pedagógica se mantiene porque hay alumno y maestro en dos roles que no se pueden intercambiar sino cuando el alumno se transforme en otra cosa que lo que es, es decir, se vuelva apto para el discurso, para poder decir y decir verdad. "Callarse y escuchar para que, en la memoria pura, se inscriba lo que es dicho, la palabra verdadera dicha por el maestro"³³, verdad en boca del maestro, y ejercicio de abstinencia del discípulo para llegar a esa verdad. Poder de la palabra de uno que tiene su contracara obligada en la imposibilidad de hablar del otro.

El derecho a preguntar y el derecho a tomar notas iban de la mano. El *akoustikós* se transformaba en *mathetikós*: la potencia del discurso iguala. Relaciones de jerarquía en el comienzo, relaciones de paridad en una segunda instancia, pero sólo son pares quienes se lo merecen. La fuente de Foucault es Aulio Gelio, *Las noches áticas*. Y lo que se plantea allí es claramente un problema escolar: los discípulos que quieren empezar por lo que les interesa: *El banquete* platónico, la "orgía de Alcibíades". Discípulos que justamente no quieren una formación filosófica sino un barniz de buen decir. A ellos, el silencio. Quien lo soporte será apto para la filosofía. Es decir, se trata de dos maneras de entender la filosofía, la una, que la considera un recurso de cosmética discursiva; la otra, que la ve como un modo de vida: "Y hay incluso, oh, Júpiter, quienes piden leer Platón no para embellecer su conducta sino para ornar su lengua y su estilo, no para gobernarse más estrictamente [*nec ut modestior fiat*: no para mejor mantenerse], sino para adquirir más encanto".³⁴

Entonces, primera práctica, la de hacerse digno de escuchar la verdad. Ahora bien, esa verdad, los *logoi*, los discursos verdaderos, que son los del maestro, deben ser recordados, recordados de una manera singular, sabidos *par coeur*, que es un poco más carnal que la memoria, en griego se usa *prójeiron*, tenerlos a la mano, porque son el equipamiento necesario para bien vivir. Saber de memoria la palabra del maestro para tenerla tan presente que sea discurso vivo, i.e., aplicable a las prácticas cotidianas: "Esta otra fase, este otro estadio de la ascesis debe transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*."

El sí mismo y la escritura

Como el silencio, la escritura es un paso para la constitución de un sujeto capaz de decir verdad: "Una técnica y una ética del silencio, una técnica y una ética de la escucha, una técnica también y una ética de la escritura que son al mismo tiempo ejercicios de

subjetivación del discurso verdadero. Y entonces, es simplemente cuando uno se vuelve del lado del maestro, es decir de quien debe librar la palabra verdadera".³⁵

En los casos de Sócrates y Diógenes el discurso es discurso vivo, i.e., dichos, y esto plantea una diferencia, que creo fundamental, con los otros pensadores que han escrito y que han escrito sobre sí. El caso paradigmático es Marco Aurelio. Hay una distancia fuerte entre el discurso ocasional, el pensamiento puesto en juego en una situación, y la escritura que escruta un sí mismo. No se trata de hacer la distinción entre el discurso "teórico" y el "práctico" en el sentido planteado anteriormente. Se trata, más bien, de intentar diferenciar entre estos discursos que tienden a la conversión de los hombres —de convertirlos en otra cosa de lo que son, por ende discursos "prácticos", cuya especificidad está justamente en su capacidad de volverse máximas de acción, de devenir otra cosa que discursos, de volverse, literalmente, vida—, aquellos que se presentan a sí mismos como terapéuticas, i.e., como una intervención, una cura para otros y aquellos que en última instancia permiten el diagnóstico de un sí mismo, que estará o no sujeto a una terapéutica. Es innegable que la condición de discursos de diagnóstico está presente en ambos, pero lo está de dos maneras muy distintas. En unos se trata de la situación del otro, en Marco Aurelio podríamos hablar de un autodiagnóstico permanente. La filosofía es allí, en las *Meditaciones*, una "medicina del alma"³⁶ asumida por el enfermo con la guía del maestro que no está presente. Marco Aurelio es un discípulo aplicado que sigue los consejos del maestro, se muestra a sí mismo, se indaga, se escribe. Y lo hace dentro de los marcos de cosas sabidas y aceptadas: es como si existieran aquí dos niveles del discurso: por un lado los *logoi* que son de otros, los *dogmata*, que son como "los instrumentos del médico" y por otro lado el discurso sobre sí que es una exposición, un mostrarse a sí mismo ante los ojos de otro, que en este caso también es uno mismo pero es Marco Aurelio tutorado por Frontón, los *logoi*, y Marco Aurelio que anda por la vida y que anda por la vida escribiéndola. Situación compleja porque se acepta el carácter de *cura sui* de la empresa y se es médico y paciente a la vez. Se es médico en tanto

se aceptaron determinados dogmas que permitirán manejar la situación, y a la vez se es paciente en tanto se trata de indagar en cada momento cómo compaginar el segundo discurso con el primero. Es que Marco Aurelio se pone en el lugar del *subject*, escribe sobre sí mismo y lo hace para sí mismo.³⁷ El caso más parecido es el de Agustín en *Las Confesiones*, pero se trata allí de dos Agustines: el pecador y el converso, i.e., el Agustín actual memora el Agustín pasado, sabe de él y sabe cómo se ha curado, tarea cerrada entonces que en Marco Aurelio permanece siempre abierta. Vigilancia atenta de sí mismo, desdoblamiento.

Cura sui, cuyo instrumento es la palabra sedimentada del maestro —encontramos en los epicúreos el mismo juego—, pero lo que hay aquí es una escritura de sí que pareciera tener como destinatario a Frontón, el maestro ausente. Pero presente, como una virtualidad que hace posible la vida de Marco Aurelio. De la misma manera que se meditan los males —en ausencia— el maestro está pero no en *praesentia*. Es verdad que hay un desfase temporal; las verdades aceptadas, los discursos que son instrumentos de cura "como los del médico", son otra cosa que la descripción de sí. Hablo de sujeción, de la sujeción del discípulo al maestro, de sujetarse para ser libre, de la idea muy fuerte en los estoicos de interiorizar las verdades, de hacerlas propias, para que funcionen como instrumentos del cuidado de sí. Esta relación de sujeción a los *dogmata* no necesita de la escritura de éstos, más bien para que funcionen tienen que ser algo así como disponibilidades para quien obra, estar a la mano, la memoria es la aliada. Se trata no de exponer el sí mismo como en la confesión cristiana sino de hacer el inventario de lo que se hizo a la luz de los *logoi*; esas máximas que deberían poder guiar toda acción son también el tribunal al que se someten las prácticas cotidianas. Pasado incorporado, los *logoi* deben trabajar en el presente y dirigirlo en tanto son reglas de acción. El ejercicio consiste en dar cuenta del pasado inmediato bajo esas reglas con el objetivo de que las prácticas de mañana estén regidas por ellas. Adecuación, entonces, de la vida a los *dogmata*.

Y la memoria es la gran aliada porque la manera de tener a la

la otra trata de mantener un sí mismo cuando el cuerpo es un estorbo. De todos modos, lo que Foucault intenta señalar es que en los estoicos se da esta suerte de ejercitación artificial que implica imponer una forma a la vida de cada uno, ejercitándose en los límites porque la actualidad puede no marcarlos: "... precisamente en esos días [son las Saturnales] hay que ordenar a nuestra alma que sea la única en abstenerse de los placeres cuando toda la gente se precipita en ellos, ya que aporta la prueba más contundente de su firmeza..."⁴⁰ "te prescribiré tomes de vez en cuando algunos días en los que contentándote con muy escasa y vulgar alimentación, con un vestido áspero y rugoso, digas para tus adentros: '¿Es cierto lo que temíamos?'"⁴¹. Pero, al mismo tiempo, Séneca no propone el salirse de la situación social, por el contrario: "Es esta señal de mayor fortaleza: mantenerse seco y sobrio cuando el pueblo está ebrio y vomitando: aquella otra lo es de mayor templanza: no aislarse, ni singularizarse, y sin mezclarse con todos, realizar las mismas cosas, pero no del mismo modo puesto que es posible pasar el día de fiesta sin desenfreno".⁴²

"Mantened, por lo tanto, esta sana y provechosa forma de vida: que concedáis al cuerpo cuanto es suficiente para la buena salud. Se lo ha de tratar con bastante dureza, para que no se someta al espíritu con rebeldía: que el alimento calme el hambre, que la bebida apague la sed, que el vestido aleje el frío, que la casa sea defensa contra las inclemencias del tiempo", y esto cuando "Diciembre es el mes, más que nunca el sudor invade la ciudad. El derecho al libertinaje ha sido otorgado oficialmente"⁴³, o quizás justamente por eso. Singularidad medida la del sabio que recomienda a Lucilio que soporte "estas privaciones tres o cuatro días, alguna vez, más días, de suerte que no constituyan un juego sino una experiencia".⁴⁴ Construirse una experiencia adecuada a la forma deseable. Foucault nos propone a la vez a un Séneca que robó millones de sestercios y que da consejos acerca de la abstinencia. Porque no se trata de convertirse al monaquismo, se trata de vivir la vida que la sociedad dispone para nosotros, y al mismo tiempo darle una forma, un estilo que no es incompatible con la hacienda.

Se trata más bien de límites autoimpuestos, una vida despojada cuando podría no serlo. Y, es más, es un ejercicio que los demás, los que no son amigos, deben ignorar; es parte de una vida que se articula para los ojos de los pares.

Las pruebas

Foucault insiste en las diferencias. La prueba involucra al uno mismo de distinto modo que la abstinencia. Uno se pone a prueba. Uno se autodiagnostica en la prueba, i.e., uno puede o no ser capaz de ella, uno sabe de sus límites en la prueba. Es una experiencia para ubicarse, y es una experiencia que involucra un saber sobre sí, saber qué puedo, y es fundamentalmente un modo de encarar la vida. No por cuatro o cinco días sino para siempre.

Hay una primera forma de la prueba que es una suerte de contrato consigo mismo que obliga a dejar de lado un rasgo inadecuado: la cólera o el cometer injusticia y mantener la máxima en las acciones cotidianas. Se trata de algo entre la abstención y la prueba, una abstención a futuro que uno se propone a sí mismo. Dice Epicteto: "Todo hábito o facultad se mantiene y acrecienta por medio de las acciones correspondientes: la de pasear por el paseo, la de correr por medio de la carrera"⁴⁵, por lo tanto "si no quieres ser iracundo, no alimentes tu costumbre, no pongas en ella nada que la haga crecer. Mantente tranquilo el primer día y cuenta los días que no te enfadaste". Este tipo de prueba permite localizarse a sí mismo en su carrera contra lo inadecuado.

El otro género de prueba involucra el pensamiento atento ante la situación; es un doble ejercicio, dice Foucault, "en lo real y en el pensamiento", es el control de las representaciones: "Espérame un poco, representación, deja que vea quién eres y de qué tratas, deja que te ponga a prueba. Y si te acostumbras a ejercitarte de este modo, verás qué hombros se te ponen, qué tendones, qué vigor, ahora sólo argumentitos y nada más."⁴⁶

Se trata de poner a prueba las representaciones, se trata no de

obligarse a algo sino, al mismo tiempo, a construir una actitud, un *ethos*, digamos, coherente en cada situación. Se trata de ser otro del que se es, se trata de convertirse a sí mismo, al no imaginar, al contenerse y vencer. Se trata de ejercer el pensamiento en la acción, pero se trata también de "neutralizar" el pensamiento, el deseo, la imaginación y por eso Epicteto dice:

"Hoy al ver a un guapo o a una guapa no me dije para mí: ¡Quién se acostará con ella! Ni 'Feliz su marido' (pues el que dice eso dice también 'feliz su amante') ni tampoco voy recreando la imagen: ella conmigo y desnudándose y echada a mi lado. Me paso la mano por la cabeza y digo: '¡Bien Epicteto! ¡Sutil sofismita has resuelto, mucho más sutil que el Dominante!' Pero si aunque la mujercita esté dispuesta y me haga señas y me mande mensajes, si aunque me toque o se me acerque mucho me contengo y venzo, este sofisma está ya por encima del Mentiroso, por encima del Quiescente. Por éste vale la pena enorgullecerse, no por el Dominante."⁴⁷ Se trabaja pues sobre uno mismo no negándose de hecho algo, sino negándose de derecho, i.e., se enfrenta uno a límites que uno mismo se puso, no desear, no imaginar, una suerte de despojamiento del alma. Suspensión del juicio ante las solicitudes de la exterioridad y también ante las incitaciones internas. Se trata siempre del recto uso de las representaciones (*phantastai*). "La primera y mayor tarea del filósofo es poner a prueba las representaciones y juzgarlas y no aceptar ninguna sin haberla puesto a prueba." Y sigue el símil con el perito que constata el valor de las monedas⁴⁸. Hay en Epicteto un constante poner a prueba, que no es sólo el poner a prueba las representaciones sino que termina siendo un ponerse a prueba a sí mismo: "Eres tú quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en cuánto te vendes; cada uno se vende a un precio."⁴⁹ Ahora bien, si bien es el razonamiento el que nos permite determinar el recto camino, es en la acción que se juegan los argumentos: "Ésa la causa de todos los males para los hombres: el no ser capaces de aplicar las presunciones generales a lo particular (IV, I, 42-43). ¿Qué es lo que falta? ¿Quien se sirva de ellos [de los discursos, de los argumentos], quien

dé testimonio de sus palabras con sus obras" (Disertaciones, I, XXIX, 36-37). Es decir, está claro aquí que la filosofía, o el pensamiento no sólo presenta una cara discursiva: "¿Quién progresa? ¿El que ha leído muchos tratados de Crisipo? ¿Pero verdad es que la virtud no consiste en haber entendido a Crisipo? (I, IV, 6), puesto que "Una presunción no se contradice con otra sino cuando llega el caso de aplicarlas" (IV, I, 44-45). Entonces la filosofía es, además de una teoría, de algo que puede conocerse, una serie de reglas de acción: "Cuando te muerda la representación (que eso no está en tu mano) hazle frente con la razón, lucha contra ella, no dejes que cobre fuerzas ni que pase a lo siguiente, imaginándose lo que quiera y como quiera" (III, XXIV, 108-109). Y este trabajo sobre sí tiene un fin: "La filosofía no promete al hombre conseguirle algo de lo exterior; si no estaría aceptando algo extraño a su propia materia. Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor, el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida"⁵⁰.

Hay una insistencia en el malestar presente y en la filosofía como terapéutica: "La escuela del filósofo es un hospital; no habéis de salir contentos sino dolientes, pues no vais sanos, sino el uno con una luxación de hombro, otro, con un absceso; otro con una fístula, otro con dolor de cabeza"⁵¹, y la aseveración de la posibilidad de una vida serena aún en las penurias: "Pero al morir, divino; en la enfermedad, divino" (II, VIII, 28).

Se trata de construirse a sí mismo neutralizando los deseos, la imaginación, y es la razón el arma. Y hay una forma de la prueba que vaga entre lo real y lo posible: no se trata ya de no efectivizar nuestros deseos en una situación real, ni de dar libre paso al torrente imaginativo, se trata de, en una situación real, plantear los límites: el pensamiento debe repetirse a sí mismo las condiciones bajo las cuales uno accede a lo presente: por ejemplo, ante el abrazo de un amigo, recordar la posibilidad del destierro; ante el beso de un hijo, la posibilidad de perderlo. Creo que aquí estamos más cerca de la meditación, en tanto la habíamos definido como trabajo sobre virtualidades. Pero sí está la diferencia: se hace a partir de una

situación real, efectiva, y el pensamiento accede a la situación de la no presencia de lo ahora presente: "Cuando beses a un hijito tuyo o a un hermano o a un amigo, nunca dejes ir del todo tu fantasía ni permitas que tu efusión —*diajesis*— vaya hasta donde ella quiera, sino tira de ella, conténla, como los que están de pie a espaldas de los que celebran el triunfo y les recuerdan que son humanos. Tú también recuérdate a ti mismo algo así: que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre, sino igual que un higo o un racimo de uva, en determinada estación del año, y si lo deseas en invierno eres un insensato" (III, XXIV, 85-86). La cuestión es siempre no difundirse, no dispersarse, no dejarse arrastrar por la imaginación, concentrarse en sí mismo, y en ese sentido hay un despojamiento, soy lo que soy en este despojamiento: ¿quién es el invencible? Aquel a quien no saca de sus casillas nada ajeno al albedrío (*proatresis*⁵²). Luego repaso y examino cuidadosamente cada una de las circunstancias como en el caso del atleta. "Ése se llevó la primera suerte. ¿Qué pasará con la segunda? ¿Y si hace calor? ¿Y en Olimpia?". Aquí lo mismo: si le echas una monedilla la despreciará. Y con una muchachita, ¿qué hará? ¿Y en la oscuridad? ¿Y con la honrilla? ¿Y con la injuria? ¿Y con la alabanza? ¿Y con la muerte? Todo esto puede vencerlo. El "¿y qué si hiciera calor?" consiste en esto: ¿qué pasaría si estuviese borracho? ¿Y si estuviese melancólico? ¿Y en sus sueños? Éste es para mí el atleta invencible" (I, XVIII, 21-23). Cada una de esas instancias es una instancia de prueba. "La vida de cada uno es una campaña, y larga y variada" (III, XXIV, 34). Foucault señala que estamos aquí a mitad de camino entre la actitud socrática de dominio de sí ante el deseo, en *Banquete*, y la concepción agustiniana: la lucha contra las representaciones es una suerte de cadena con la actitud cristiana que permite despojarse del sí mismo. Aquí hay un juego de poner a prueba que terminará en un yo despojado, un sí mismo depurado de todo aquello que propiamente no soy.

La meditación

Las lecturas en muchas de las escuelas filosóficas de la antigüedad no tenían como objetivo el conocimiento sino que constituían un *corpus* que debía ser asimilado para constituir un modo de vida. Se plantea una diferencia entre la Academia y los peripatéticos, donde sí se trabajaban textos con el propósito de detentar un saber, y donde además se producía, aunque fuese bajo la forma de un comentario, y los epicúreos y los estoicos, donde la circulación de discursos era muy otra: en principio para ellos no se trata de saber mucho, más bien hay que saber poco, pero saber lo adecuado. Se da una cierta clase de literatura: el florilegio, el manual, el resumen que apunta a un limitado número de discursos, que casi siempre son de los maestros fundadores. Pero no es siempre así: Epicteto dice haber leído a Sócrates: "¿No escribió Sócrates? ¿Y quién escribió tanto como él? Pero, ¿cómo? Puesto que no podía tener constantemente quien refutara sus opiniones o a quien él refutase a su vez, se refutaba y examinaba a sí mismo y se ejercitaba constantemente en la práctica de alguna presunción."⁵³ O, en el mismo Epicteto la mención de Diógenes o en Séneca de Epicuro. No se trata de adherir a un discurso filosófico sino de aceptar de él lo que puede servir para una actividad modificatoria de uno mismo. No se trata de conocer el discurso filosófico, de criticarlo o de continuarlo. Se trata, en principio, de asimilarlo, de hacerlo propio, de hacer un ejercicio de ese discurso. Se trata de encontrar, fundamentalmente, temas de meditación.

μελέτη, *melete* en griego, *meditatio* en latín, designan una actividad muy otra de la que nosotros hoy llamamos meditación. En principio una meditación pareciera ser para nosotros un "ensayo para pensar con una particular intensidad en algo sin profundizar en su sentido, o: dejar al pensamiento desenvolverse en un orden más o menos reglado a partir de algo en lo que se piensa"⁵⁴. Foucault insiste en la alteridad entre lo que nosotros llamamos meditación y el ejercicio que era la meditación para los antiguos. En principio podríamos decir que la meditación como ejercicio

pone en juego a quien medita. No es el mismo sujeto el que se encuentra al principio y al fin de la meditación. Meditar transforma. Recordemos que *melete* alude etimológicamente al cuidado, a la preocupación, además de al ejercicio. Foucault había distinguido entre ejercicios que se daban en lo real y ejercitación en el pensamiento, que he llamado trabajo sobre virtualidades. La meditación es, entonces, un trabajo sobre sí, un trabajo de sí mismo sobre sí mismo, a nivel del pensamiento. Pero es un entrenamiento, un ejercicio, no un fin en sí misma, sino una actividad transformadora. Actividad que no se las ve con las cosas mismas, sino con virtualidades. Ahora bien, cómo se transforma el sujeto en ocasión de la meditación: en principio si se trata de meditar sobre alguna frase, se trata de apropiársela, de interiorizarla, de hacer de ella algo a la mano, algo disponible para ser usado. Se trata de, a partir de la verdad del discurso apropiado, convertirse a sí mismo en sujeto capaz de decir la verdad. Se trata de transmutar la verdad del discurso en verdad pensada por uno mismo y, fundamentalmente, en verdad actuada, en verdad efectiva, se trata de obrar según verdad. La segunda característica es que se trata de una experiencia: meditar sobre la muerte no es saber sobre la muerte ni percatarnos de que nos vamos a morir. Es ponernos en la situación de alguien que está muriendo. Se trata de vivir la muerte, ése es el asunto: de vivir la muerte en su ausencia. Y es por eso que no es un juego. No se trata del pensamiento y un objeto de pensamiento, ni de un sujeto que piensa la muerte, ni de un sujeto que juega con sus pensamientos "esta idea de la meditación [hay que entenderla] no como juego del sujeto sobre el pensamiento sino como juego del pensamiento sobre el sujeto."

¿Foucault parresiasta?

Pareciera una tentación, ante la que algunos sucumben, el considerar que este giro en la obra foucaultiana, este sujeto que se constituye con relación a la verdad, este encomio de la parresía que

nos propone Foucault en sus últimas intervenciones tiene algo que ver con la vida del hombre: con la vida, puesta entre límites ya muy estrechos del Foucault que se está muriendo mientras intenta una ética. Si esto es así, estos escritos sobre la parresía insistirían en la construcción de un marco de inteligencia no sólo de la obra foucaultiana sino de su propia vida. Foucault ha sido, entonces, un parresiasta: quien, contra corriente, dice lo que debe ser dicho en virtud de su propia constitución como sujeto de verdad. Por más seductora que se nos presenta la alternativa, sospechemos de la concepción que pretende hacer de la vida en términos biográficos *aun* psicológicos la fuente, más o menos absoluta, de la obra de un autor. Desconfiemos porque justamente la misma noción de parresía implica elementos otros que los subjetivos y, en definitiva, la parresía es una intervención, es decir, un hombre dice en función de otros, sean los oyentes de un sermón estoico, el amigo único a quien se dirige la correspondencia, el círculo reducido de los amigos o de los discípulos, la asamblea en su conjunto. Nada que ver con la descripción de sí mismo para devenir libre, para constituirse en la trama del discurso de la manera en que no se ha sido en la efectividad de una vida⁵⁵, redescibirse. La diferencia fundamental es que la concepción de Foucault apunta a la composición entre vida y discurso mientras Rorty asume la supremacía del discurso por encima de las acciones cuando reivindica a Proust. La cuestión parece ser fuerte: los dos parresiastas de Foucault son Diógenes y Sócrates. Ninguno de los dos redescibió su vida. Ninguno de los dos escribió, por otra parte. La primacía de las acciones es señalable. La obra de Diógenes y de Sócrates es no una obra literaria sino la constitución, digámoslo, la creación de hombres, y sus discursos son, en ese sentido, siempre intervenciones.

La intervención es una forma peculiar del discurso que implica, en principio, la contingencia de un decir que no está sometido a la subsunción, a la generalización, que no insiste en representar, que se mantiene en su singularidad. Posibilidad de un pensamiento que no generaliza. Pensamiento "rápido", práctico, ligado al *kairós*, a la oportunidad, al momento y al auditor. Pen-

samiento falible, conjetural, que se pone a prueba, que no cierra en la comodidad de la adecuación, en la mansedumbre de una generalización que determina lo que se dice en el caso. Riesgo de un discurso que puede o no ser creído y por ende puede o no constituirse en una herramienta de modificación de ese que está ante el que habla, la parresía es entonces una incitación a la conversión, la modificación del sujeto. Y en ese sentido es una técnica que produce hombres distintos. Está implícito un saber conjetural, relacional, ligado a quien lo escucha, ocasional, que en última instancia lo constituye, sea como armadura que le permite enfrentar los males de la vida sea como prescripción que lo invita a hacer. Ahora bien, se trata de la relación entre los discursos y las prácticas: "Es una cuestión difícil, compleja, sobre la cual me detendré un poco más, en la medida en que está exactamente en el corazón del problema que yo quería plantear este año —que he querido plantear desde hace un cierto tiempo, por otra parte—, que es, en el fondo, cómo se establece, cómo se fija y se define la relación que hay entre el decir verdad (la veridicción⁵⁶) y la práctica del sujeto."

Definición interesante porque plantea un problema: ¿cuál es la relación entre la verdad y lo que se hace? ¿Qué tiene que ver lo que pienso con lo que hago? Y en principio hay explícita en Foucault una respuesta afirmativa. Es más, tiene que ver con lo que se puede hacer, con lo que se hará. Territorio frágil el de la historia profética. Dice Epicuro (*Sentencias Vaticanas*, 29): "Por mi parte, preferiría, usando de la libertad de palabra de aquel que estudia la naturaleza, decir proféticamente las cosas útiles para todos los hombres, aun si nadie pudiera comprenderme, más que, dando mi asentimiento a las opiniones recibidas, recolectar los elogios que caen en abundancia al venir de los muchos". Tendríamos que filiar esta profecía en tanto profecía autárquica. Kant dirá, muchos siglos después, que en el campo de la historia profética, a nivel del conocimiento, no hay respuesta. Y al mismo tiempo plantea que es la posibilidad de la autarquía, o del uso de la propia razón y la no sujeción a las tutorías, lo que permite pensar la

posibilidad de un mejoramiento moral. Que la razón se haga carne en las prácticas. Los dos dicen lo mismo. Porque en particular los casos tematizados por Foucault, tanto el de los estoicos como los epicúreos, llevan a la aceptación de una tutela, el maestro que es maestro porque ejerce la parresía es no sólo quien dice la verdad sino que su verdad, *diánoia kai parresía* deviene no ya una intervención puntual sino un ejemplo, es decir, un modelo bajo el cual constituirse. Hay mucho de sujeción en estas prácticas, no sólo en los pitagóricos y su entrenamiento de no hablar hasta cierto momento sino en la aceptación de un maestro, de ciertas máximas, de ciertos saberes repetidos hasta que se inscriban como hábito. La dimensión etopoietica es vasta: la transformación o conversión puede implicar tutelaje, a un maestro, a una tradición.

La problematización de la parresía es una deriva de un tema mayor. Se inscribe en lo que llamó una ontología de la actualidad que dividió en tres campos. En Foucault hay una preocupación creciente por darnos la clave de lo que él entiende como qué debe hacerse en términos explícitos de la elaboración de una "ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad"⁵⁷, que implicaría "una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; después, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos constituimos en sujetos en vías de obrar unos sobre otros; finalmente, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral, que nos permite constituirnos como sujetos éticos."⁵⁸ Tal intento debe entenderse dentro de la tradición crítica a la que también explícitamente se convoca. Una ontología de la actualidad, en definitiva, es el planteo mayor. Y esa ontología debe dar cuenta de qué somos, estableciendo las condiciones de posibilidad de este sujeto que somos, triple sujeto que es cognoscente, gobernado y, finalmente, sujeto ético. Triple sujeto hoy pero no siempre, la subordinación de un orden a otro ha existido, la subsunción de uno en otro: el sujeto del conócete a ti mismo abre las tres vías pero son uno en Platón. Ahora bien, este dar cuenta de qué tipo de sujeto

está involucrado en el conocimiento actual, en las relaciones políticas, en lo que una sociedad considera ámbito ético en un momento determinado, constituiría el establecimiento del a priori histórico que da lugar a esas prácticas. A priori porque para poder experimentar lo que experimentamos, para poder percibir lo que percibimos, para poder pensar lo que pensamos, hay un marco estricto, e histórico porque no se trata de un sujeto invariante en la historia sino más bien de un constructo en la historia. Si uno de los rasgos interesantes del sujeto actual es la ligazón entre el decir verdad, acerca de sí mismo, con su sexualidad: "Me parece esencial la existencia en nuestra época de un discurso donde el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí"⁵⁹. Es entonces en función de la elucidación de ese sujeto que Foucault realiza estas investigaciones. La filiación que en *La voluntad de saber* con respecto al psicoanálisis, su origen confesional, lo lleva, al tratar de indagar qué somos, a buscar las formas de decir verdad presentes en las prácticas confesionales y más allá de ellas, y contra lo esperado, según admite explícitamente, a encontrar esas prácticas de decir verdad sobre sí mismo en la cultura precristiana. Si bien está siempre muy presente la diferencia que hay entre el cristianismo y los modos de decir verdad de los antiguos. Ahora bien, la pregunta por cómo ha sido esto posible se contesta en dos niveles: por un lado, y primeramente en el tiempo, se considera el cuerpo sujeto a técnicas otras que las vigentes en la antigüedad, las técnicas de dominación que apuntaban como "mecanismo de sustracción"⁶⁰ en definitiva a la apropiación del otro, incluso de su vida, en el límite, se transforma en biopoder, en poder de vida (último capítulo de la *Voluntad de saber*: "Derecho de muerte y poder sobre la vida"). Es en este último campo que se avizora la constitución del sexo, ese invento moderno. Ese secreto a voces pasible de ser descifrable, que nos invita a "arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas"⁶¹.

La filosofía como modo de vida

Todas estas reflexiones dan cuenta de una concepción de la filosofía como modo de vida. Ahora bien, ¿es necesario considerar que es una afirmación de un modelo de filosofía, éste, contra otro, la filosofía como saber teórico? En rigor, lo que hace Foucault es describir y serializar una serie de "filosofías" que son formas de vida antes que planteos teóricos, o mejor, en las que los planteos teóricos, si los hay, están subordinados a las prácticas que constituirán a los sujetos en juego. Hay, también, la afirmación del momento histórico en que la diferencia se manifiesta: es Descartes para Foucault, o la filosofía moderna, la que deja de lado estas prácticas filosóficas de producción de sí mismos justamente porque es el sujeto, que debe permanecer el mismo, el fundamento del conocer. Es decir, si hay alguna certeza es el *ego cogito* basal de todo pensamiento y en tanto tal, en tanto fundamento, es accesible a quien piensa como un presupuesto. Es decir, el único dato de la filosofía cartesiana es el *ego cogito*, lo demás es construcción. Esto significa que justamente queda absolutamente perimido el "deviene lo que eres" puesto que no hay posibilidad de cambiar el fundamento. Sujeto aquietado, inmóvil, que no se convierte en otra cosa. Fijismo. La filosofía devendrá, a partir de entonces, un ejercicio teórico, un saber transmisible sin diálogo, sin presencia del otro o de los otros, una disciplina. Eso que hacemos. Porque los filósofos hacen, a partir de ese momento, hacemos filosofía, no hay el intento de formar hombres, ni de hacer de nosotros ni de los otros algo distinto de lo que son o somos.

Pierre Hadot⁶² nos propone, en un registro similar, que "la historia de la 'filosofía' no se confunde con la historia de las filosofías, si por 'filosofías' comprendemos los discursos teóricos y los sistemas de los filósofos"⁶³. Ahora bien, se trata en el caso de Hadot de una reflexión, que es también una elección. Es una reflexión acerca de qué es filosofía, y una elección por una respuesta, fundada en sus trabajos sobre filosofía antigua: "El discurso filosófico se origina [...] en una elección de vida"⁶⁴. La

propuesta es interesante y además atinada: posiblemente este carácter de no ser un sistema ni una construcción teórica está presente muy explícitamente en la filosofía antigua pero también en filósofos modernos y contemporáneos. Pareciera que hay aquí una elección por una forma, auténtica, de ser filosofía, y una desviación, perversión de un originario o algo por el estilo. Definitivamente la filosofía es ambas cosas, porque la filosofía no es otra cosa que las filosofías que la conforman. Quiero decir con esto que no se trata de plantear un deber ser de la filosofía sino más bien de subrayar la pluralidad de la filosofía: no es sólo una elección existencial; la filosofía es, fue y puede ser otras cosas. Y es porque se mantendría una suerte de clausura sobre lo que podría ser la filosofía que hay que señalar que, si alguna vez fue un modo de vida, también fue, y en la misma filosofía antigua, un sistema que no parece tender a la conversión como meta —Aristóteles por ejemplo—. Estas posturas que en nombre de la “verdadera filosofía” delimitan campos parecen, en nombre de la pureza, un volver a los orígenes, postularse como lo que hay que hacer. Otra cosa es mostrar, en épocas de sistemas y teorías impracticables, que la filosofía puede ser otra cosa al mostrar que lo ha sido. Pero no es el caso, más bien la filosofía se ha vuelto asistemática, “comentarista”, la teoría se deshace. Es decir, la posición de Hadot no es una crítica que pretende mostrarnos los límites de la disciplina hoy. Más bien parece indicar una *philosophia perennis* que hemos dejado de lado en la academia. Si es así, magnífico, la academia no está en un mal lugar. Y se ha transformado bastante. Por otro lado, este modo de vida filosófico es extendido en Hadot a modos de vida que insistiré en distinguir de la filosofía, aun entendiendo a ésta como un modo de vida. El budismo zen o el pensamiento oriental no son filosofía, si la filosofía asume ser esa reflexión acerca de nosotros mismos que Foucault planteaba. Es más, implica la disolución de la filosofía y la postulación de que la filosofía está en todos lados. Y, fundamentalmente, estas concepciones dejan de lado algo que quisiera subrayar: la filo-

sofía, sea un modo de vida o el sistema más impracticable, tiene algo que ver con lo que pasa, con la no filosofía en principio. Y es por eso que puede hoy ser considerada nuevamente como en época de Marco Aurelio. O alguien puede pensarla como tal.

Por otra parte, en alusión a lo planteado por Foucault, Hadot nos propone que el abandono de esta concepción de la filosofía no se da en Descartes sino con el advenimiento del cristianismo: éste se presenta en los viejos odres de la filosofía, i.e., como “una elección y un modo de vida”⁶⁵ y triunfa, triunfa al conectarse fuertemente con tradiciones que habían pertenecido a la filosofía. Insisto, es cierto que Foucault habla en los textos de este último período de filosofías que privilegian un saber que interviene en la vida de los hombres. Es claro que habla de una actividad *etopoiética*, productora de *ethos* que está ligada a la verdad. No dice nunca que ése sea el destino de la filosofía, ni siquiera dice que sea deseable ese tipo de filosofía. Muestra que ha sido. Sí señala que hay una tradición en la filosofía, la de considerar el sujeto como algo a construir y a construir en relación con la verdad. Pero subraya que el problema es ¿por qué, cómo la vida ha pasado de ser el objeto de una *tejne*, de un arte racional y razonable, a ser el objeto de una prueba?, y, al revés ¿cómo el mundo se ha vuelto correlato de una *tejne*, de un conocimiento técnico y no un lugar de prueba?⁶⁶ Y a esos dos procesos los ve como caras de una misma moneda.

El arte de vivir

Foucault había planteado el cuidado de sí como una *téjnetou bíou*, un arte de vivir, del vivir como arte. Aristóteles postula que la *tejne*⁶⁷ es un hábito productor conforme a razón.⁶⁸ Hábito (*hexis*) en tanto distinto a la mera disposición (*diáthesis*)⁶⁹ cambiante, hábito porque sostenido y productor, *poietiké*, porque su fin es una obra (*ergon*), sea ésta una obra de arte o un utensilio de la vida cotidiana, un poema o la salud de un enfermo. Diferencia, entonces, el ámbito de la *tejne*, que es siempre poiética, productora, del

ámbito de lo teórico que tiene un fin en sí mismo; pero, en rigor, la *tejne* se enfrenta más bien a la praxis, la acción en tanto en esta última no hay objeto producto de la acción fuera del obrante. O, dicho de otra manera, el fin de la actividad práctica es la acción misma y no un producto constituido por la actividad y aunque “nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara”⁷⁰, Aristóteles nos propone que “en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades.”⁷¹

Más bien Aristóteles recalca que entre el objeto producido y su causa hay una relación no necesaria, porque el principio del producto no está en él, en lo producido, sino en quien lo produce: “Todo arte versa sobre la génesis y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo a su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas.”⁷² Es decir, no hay arte en la naturaleza ni en cualquier campo que sea que se proponga en el reino de lo necesario. El arte es génesis de lo que puede o no ser, mientras la ciencia es del reino de lo necesario. Saber entonces de lo que puede ser o no ser y eso que puede ser o no es un *ergon*, una obra. Potencia que puede o no devenir en acto. Es en ese sentido que Aristóteles aproxima el arte, la *tejne* y el azar: “Y en cierto sentido, el azar y el arte tienen el mismo objeto (...)”⁷³

Partimos, entonces, de esta definición aristotélica para plantear un tipo de actividad que está ligada a la génesis de algo, y fundamentalmente a esa característica de ser o no ser, a la contingencia de la obra. No se trata, aquí, de plantear la creación como obra de un sujeto que se expresa o se derrama en ella. Lo que Aristóteles señala es que la causa de la obra está en el sujeto, aquí en quien produce y no en lo producido, pero lo plantea no en tanto imaginación productora sino más bien en tanto hábito, en tanto disposición duradera, en tanto capacidad de hacer que no reniega del saber, sino que más bien es una forma del saber.

Diríamos que es para nosotros hoy el *know how*, un saber operativo, que no reniega de la universalidad y no se niega a la razón, pero las sitúa en un momento determinado, lugar del *kairós*, la oportunidad, que de eso se trata en la *tejne*. Remarquemos, entonces, que el arte no es algo que tenga que ver con la libre creación sino que es la actividad productora de algo que no es, pero que puede ser. Se trata de un ejercicio sobre lo posible y se trata del poder hacer como sustrato de una actividad que hace obra, que vuelve actual lo posible. Pasaje de la potencia al acto (*ergon*), realización en el sentido más fuerte porque no hay necesidad en el pasaje. Convencionalidad por así decirlo, en tanto opuesta a la *physis*, la naturaleza, pues por más que intentemos acostumbrar a las piedras del campo a que caigan hacia arriba, son incapaces de *hexis*, mientras el hombre es quien puede hacer, y de hecho hace. Conformando algo y conformándose a sí mismo como el hacedor de ese algo. Se trata de génesis y de génesis no natural, aunque imite a la naturaleza o la supla en sus defectos. Se trata de hacer nacer lo que no es. O puede no ser.

Ahora bien, no es en Aristóteles que podemos encontrar la opción de pensar la vida como obra de arte. Pero es interesante el planteo de qué es el arte en términos aristotélicos para dar cuenta de la concepción foucaultiana de la vida como obra de arte. Primeramente: estamos en el terreno de lo que no es o puede no ser: se trata de pensar al sujeto y de pensarnos como inacabados; i.e., es incompatible con esta perspectiva cualquier visión de un sujeto como fundamento, o lo que es lo mismo, cualquier concepción poscartesiana en la que el privilegio del conocimiento es fundante porque se acepta como escalón primero de todo conocer. En Descartes Foucault ve la aurora de una concepción del sujeto como “dato”, sujeto dado, completo, cuyo conocimiento es “primero”, que se relaciona con el γνῶθι σεαυτόν de una manera peculiar. Si en los griegos el “conócete a ti mismo” es un saber de los límites, lo es en tanto diagnóstico que permite o puede permitir una intervención modificatoria. En la modernidad es el fundamento donde se construye todo saber. Sujeto inmóvil que permite la ampliación del conocimiento, de todo conocimiento, pero impide, y esto en un

sentido fuerte, toda modificación de sí mismo. Saber concluso, el saber sobre sí es en Kant también un saber de sus límites pero que fundará el conocimiento. Ninguna idea de transgresión de lo que se es. Segundo: se trata de una *poiesis*, la vida es concebida como una *poiesis*, i.e., como una obra no signada por la naturaleza. En rigor el planteo de la vida en tanto arte conlleva la idea de que hay saberes involucrados en la creación de esa vida pero lo son en tanto saberes conjeturales y no necesarios. La obra es creación en tanto puede no ser y entonces si puedo considerar una vida como obra lo es porque el sí mismo es modificable, puede ser otro o puede no serlo. No puede haber como fundamento de una *poiesis* un sujeto perfecto o cumplido. Ahora bien, esto lleva a una apreciación "positiva" del cambio y, como bien dice Nehamas, "*is not uncontroversial*".⁷⁴ Porque se trata de echar por tierra las consideraciones que hacen de Foucault alguien que denigra esa valorización positiva del cambio. Nehamas sostiene que el cambio "*is in general both possible and desirable*". Y el problema, para Nehamas, es que en general las lecturas americanas —del norte— de Foucault lo consideran un negador de esa tesis, fundamentalmente porque tales lecturas hacen pie en el Foucault que tematiza del poder y el poder es considerado muy fuertemente como mecanismo de exclusión o, mejor dicho, el poder es considerado negativamente, estrictamente como algo que impide la emancipación. O, dicho de otra manera, la recepción norteamericana no concibe una libertad que no sea necesariamente emancipación. Ahora bien, en sus últimos reportajes Foucault insistirá en que "Mi problema ha sido siempre [...] el problema de la relación entre el sujeto y la verdad" (20-1-84). Y que esto fue encarado de dos modos: en relación con las prácticas coercitivas o en la forma de los juegos de verdad que se dan en el campo teórico; y en los últimos cursos en el Collège de France el planteo de una verdad ligada a la transformación del sujeto mediante prácticas de autoconformación. Ahora bien, el carácter de la verdad como *poiética* está presente siempre, sea bajo la forma de *poiética* de los objetos de los que hablan los enunciados, o de los sujetos constituidos por las prácticas. Aun en los casos en que las prácticas involucradas sean coercitivas, las dimensiones positivas de la verdad están presentes; sería trivial proponer una verdad

negativa, excluyente, y una verdad positiva porque constituyente, en ambos casos hay una noción de verdad como creación, como positividad. Pero sí podemos afirmar que la perspectiva de abordaje es diferente. Y que esto involucra una relación con el poder que no puede ser estereotipada, como suele pasar en muchos de los críticos norteamericanos, bajo la forma de un omnipoder valorado negativamente porque sujeta con una presencia de la que no se puede escapar. Queda más bien aclarado que el poder en Foucault es formador, positivo, no un demonio a erradicar, sino algo de lo que hacerse cargo. O, para decirlo de otro modo, que el poder no es un estigma que nos aniquila o cercena, sino que nos posibilita ser lo que somos. Es así que las críticas americanas (del norte) pareciera que únicamente nos marcan la impotencia del obrar ante una noción de poder como la que Foucault maneja (Taylor, Walzer, incluso Rorty)⁷⁵. Incapaces de pensar la positividad del poder como creador de instituciones, de individuos, se limitan a marcar la imposibilidad de criticar la opresión sin una idea de libertad o una normativa. Se supone, entonces, un individuo o una sociedad "libre" a la que el poder impone lo "otro", i.e., el poder es lo ajeno y siempre deformante, de manera tal que todo cambio implicaría una regresión, un ir hacia peor. En Foucault hay, manifiestamente, una crítica a las instituciones y un subrayar permanentemente los efectos negativos de aquellas que se presentaron como liberadoras. Esto es así y lo es en un marco metodológico fuerte: mostrar la no necesidad de lo instituido. La exposición de lo que es en su contingencia radical es crítica porque al desnaturalizarlo también plantea que puede no ser. El juego de Foucault es muchas veces dar cuenta de la constitución de algo, la locura en la época clásica, la clínica, la prisión, el sujeto que somos, mostrándonos, y por eso las regresiones, momentos en que no eran lo que fueron, lo que son, y "*así puede que haya un tiempo en el que ya no sean más parte de nuestro mundo*".⁷⁶ Nehamas marca que si bien esta premisa, la de dar cuenta de la contingencia, sigue estando presente en la obra del último Foucault, una segunda, la sospecha con respecto al progreso, es abandonada. El texto clave que da cuenta de este abandono sería "*¿Qué es la ilustración?*"⁷⁷.

Ahora bien, Nehamas nos propone una interpretación de este cambio foucaultiano: primero, plantea que el pesimismo del primer Foucault "se debía parcialmente a su incapacidad para imaginar quiénes se beneficiarían de las nuevas formaciones sociales e individuales", i.e., para imaginarse un sujeto. Segundo, considera que es la experiencia en Estados Unidos la que le permite ver el lado claro de lo oscuro, y es en ese contexto que formula "su idea más profunda e importante, la idea del cuidado de sí"⁷⁸. Es decir, termina aceptando que si los sujetos son producidos por el poder son formas de poder y, en tanto tales, pueden producir "*in their own right*"⁷⁹. Es que la cuestión del sujeto en Foucault es menos el planteo de su negación *tout court* que la de la negación de la supremacía de una cierta forma de sujeto-Sartre, la fenomenológica, la cartesiana, la de un sujeto dado de una vez y para siempre. Si es posible que seamos los poetas de nuestra propia vida, el *Gay saber*, es porque Foucault piensa la vida como obra y como obra de arte. Nehamas insiste en que este "redescubrimiento" del sí mismo va de la mano con el conocimiento público de su homosexualidad y su interés por las prácticas pederastas en particular y en general por aquellas que involucran la amistad y el placer entre los griegos. Y afirma que "En el caso de Foucault, los materiales más importantes con los que tuvo que trabajar durante los últimos diez años de su vida fueron su erudición y su homosexualidad"⁸⁰. Se podrían cuestionar ambas afirmaciones: Foucault no es un erudito y menos un erudito en filosofía antigua. Muy otra cosa es ser un investigador que se toma en serio su trabajo. Foucault, sí, sabe muchas cosas, ejerce la polimatía, el saber de muchas cosas. Y éste es un rasgo interesante porque en general un erudito es quien se aboca a una disciplina, a un tema en profundidad, quien frecuenta las fuentes. Y no es ése el caso: muchas veces, en estos cursos, alude a traducciones que no son confiables o por lo menos no son las mejores disponibles⁸¹. Las referencias no son siempre ubicables⁸². Su griego y su latín no son los de un erudito. Lo seductor de Foucault es que para ser filósofo sabe mucho de historia, de otras ciencias, que tiene lecturas de autores que no centran, que sabe de distintas cosas y que puede anudar, por eso mismo, relaciones que otros no pueden

establecer. Y con respecto a la cuestión de la homosexualidad es demasiado antifoucaultiano plantear que hay un meollo Foucault, un hombre y sus fantasmas, la homosexualidad como meollo que permitiría descifrar vida y obra del hombre. Es lo que intenta Miller en su obra⁸³, demasiado psicologismo, demasiado romanticismo, núcleo fijo que anuda la vida y la obra, homosexualidad fundante que se manifiesta en ellas. Seamos por un momento foucaultianos, uno es lo que se construye. Dejémoslo ser por lo menos eso.

De la misma manera hay en Nehamas una especie de lectura de los últimos cursos de Foucault que asume que Foucault en la cátedra es un ser para la muerte y habla en consecuencia, diciendo, por primera vez, su verdad. Así es Sócrates cuando habla de Sócrates y por lo tanto su lectura de Sócrates es la lectura del filósofo ante la muerte, *tout court*, y es entonces Foucault mismo quien pide, en plural, que no descuiden el gallo para Esculapio. Valga decir que de la misma manera es Séneca, y no en los instantes "supremos de su paso", sino en una trivial explicación a Lucilio. Quiero decir con esto que nos encontramos ante un material, éste, el de los cursos, que es difícil de manejar porque son clases. Los que enseñamos filosofía o lo que fuere muchas veces adoptamos el punto de vista del autor en cuestión para desarrollar, para desenvolver algún problema, solemos explicar. El Foucault de los cursos es claro. Explica. Dice muy claramente qué piensa él y dice, también muy claramente, lo que algunos autores dicen. De ahí a pensar que en sus últimas intervenciones haya saldado su deuda con la filosofía, se haya adscripto mansamente a la disciplina y se haya puesto a reflexionar sobre ésta con el objetivo de plantearnos que hay una filosofía verdadera, que esa filosofía verdadera es la que está presente en el filósofo primero —Sócrates—, la que se asume como modo de vida y que, además, ese modo de vida se manifiesta del modo más espléndido en la muerte, en la de Sócrates, en la propia, me parece un salto —que él hubiera podido dar, sin duda, pero que no se puede decir que dio—.

En todas estas consideraciones acerca de la filosofía como modo de vida, como práctica y no como teoría, como incitación a obrar de una manera determinada, se da algo que, en principio, me parece problemático. Indirectamente pareciera que se contesta a una pregunta que no siempre está formulada: ¿qué es la filosofía? Para mí, el problema es que la respuesta por la filosofía como modo de vida significa el borramiento de la especificidad de eso que llamamos filosofía. Invento occidental, deudor de una determinada manera de hacer política, de una determinada manera de ser social, la filosofía adviene, y sólo adviene, en la Grecia de las *polis*. Signada por el logocentrismo, tarea de hombres, verdad en discusión, crítica desde el inicio, diálogo de pares, que intenta suplir el vacío de la respuesta de los dioses. La filosofía se da y, necesariamente, se da en la contingencia de un inmanentismo social, la democracia y sus problemas y sus hallazgos. Plano de inmanencia, o, dicho de otra manera, los griegos eran quienes creaban verdad, y a su sociedad, en general, y lo sabían, a diferencia de los otros, de los bárbaros, que también creaban su verdad pero bajo la forma de una transcendencia. Transcendencia de la verdad que funda, por un lado, y el percatarse de la inmanencia, por el otro. Es la diferencia y es la especificidad de la filosofía. Ahora bien, en estas consideraciones antedichas esta especificidad se pierde. Sé, y lo sé bien, que es un prejuicio, que puede haber una historia de la filosofía que *sub specie aeternitatis* la plantee como algo siempre presente en cualquier forma del pensar que fuere. Por lo tanto hay la filosofía hindú o el budismo zen como filosofía, para no hablar de la filosofía judía o la cristiana. Los hombres siempre pensaron y pensaron lo mismo, sea porque son finitos, sean porque se asombran o dudan. Si es así la filosofía no es más que, por un lado, una disciplina obsoleta con su facultad en ruinas, simplemente porque la facultad es el cúmulo de ruinas de una deriva equivocada. Porque la filosofía está en todos lados

y más en las calles o en los libros de autoayuda que en la cátedra. Pero yo no pienso eso y creo que Foucault tampoco.

Quizás se pueda dibujar el mapa de los vínculos de la filosofía incipiente con las prácticas chamánicas, con lo religioso en general, con las "teorías" religiosas, con lo "no griego". Sabemos que Platón está ahí contando cuentos, además de haber hecho el ejercicio más lúcido de la razón; que Aristóteles decía que para los primeros principios no había *logos*, y sabemos de Empédocles y de Pitágoras, del orfismo y lo que fuera. Pero lo que me parece interesante es preguntarnos cómo de ese fondo, de ese trasfondo, surge el filósofo y surge ante el sabio, ante el maestro y contra el profeta. Y porque se trata de la verdad y de una verdad que es discurso, y es un cierto tipo de discurso, el buen discurso racional, el *logos*, de lo que se trata es de filosofía.

Y es porque la filosofía no está en todas partes que Platón y Zenón y Epicuro y Aristóteles fundaron escuelas y Marco Aurelio las refunda a las cuatro y Diógenes que, claro, era extremista quería que Atenas toda se convirtiese en filósofa y por eso hacía lo que hacía. Y aquí es crucial la figura del maestro y su relación con la verdad. Porque esa misma relación aparece en otras formas que no son filosofía: el maestro guía las acciones del discípulo y su relación con él está ligada a la sumisión —hacer lo que el maestro dice, recordarlo, tenerlo presente, tenerlo interiorizado—. Pero uno no se transforma por *mimesis* (sí, en el budismo zen, donde a la acción de maestro se adecua la acción del discípulo, golpes de por medio) Lo que hace que alguien sea un maestro de verdad es su singularidad. Figura demasiado cercana al *theós aner*, al "hombre divino", Sócrates carga un *daimon*; Diógenes, más llano, carga un farol. Quizás la cuestión en filosofía sea elucidar, echar un poco de luz donde no la hay, metáfora ilustrada, la ciencia ancilar que lleva la antorcha que ilumina el sendero en Kant, pero más fuertemente en épocas de indistinción, mostrar en claroscuro, con lucidez, digo, que hay lo otro de la filosofía, porque si no es así, aceptémoslo, no podemos sino comentar al comentador del comentador.

Si es lo mismo el zen que Epicuro y es el menos filósofo de los filósofos en tanto que pareciera un difusor de ideas de otros, no un creador de conceptos, entonces son los filósofos una secta, subespecie de la filosofía universal, por otra parte de las menos "interesantes", porque discuten acerca de cuál de los dogmas aplicar y bien se sabe que en el ámbito de la especulación han sido ricos, por lo menos la dogmática es amplia. Pero aun Epicuro, que está entre el filósofo y el profeta, discute los otros *dogmata*, los de los otros. Diálogo. Imposibilidad de pensar y de efectuar, por otra parte, una transmisión de modo de vida que no involucre al logos en plural, a los *logoi*, a lo que otros han dicho, como mediación; por lo menos eso es específico. No es por *mímesis* que uno puede darse a sí mismo una vida filosófica. Es en la relación con los otros, con los otros presentes y, sobre todo, con los ausentes. Porque los ausentes están ahí, abiertos al diálogo y lo están bajo la forma de unos textos. De unos discutibles textos, a los que se les puede llevar la contraria sin dejar el campo. Los filósofos suelen ser herejes pero ésa no es la vara con que se los mide.

Si la perspectiva es subrayar que hay "actitudes permanentes y fundamentales que se imponen a todo ser humano cuando se persigue la sabiduría"⁸⁴ se trata de una homologación de heterogeneidades que es posible porque está signada por un originario común, la genealogía de la filosofía nos marca un manso comienzo en común con lo otro, sin que haya un lugar donde la filosofía no sea.

No sé qué es ser filósofo ni qué es la filosofía. No sé siquiera si es aquí pertinente la pregunta. Sé qué no es. O qué quiero que no sea. Foucault dice: "La ontología crítica de nosotros mismos debe ser entendida no como teoría, ni como doctrina, ni tampoco como un cuerpo de conocimientos durables que va en aumento; debe ser concebida como una actitud, como un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen y un experimento de la posibilidad de transgredirlos".⁸⁵ Provisoriamente,

entonces, eso es filosofía: crítica, análisis y experimentación. Los dogmas no son nunca el caso. Que no esté concluida la cosa significa también que podemos seguirla.

Pareciera que hay algo así como la necesidad de plantearle un rol, una función, a la filosofía, que sirva para algo. Y, en épocas en que se hacen difusos los límites de las disciplinas y, al mismo tiempo, se cae la jerarquía, los filósofos insisten e insisten bajo una forma sinuosa: no sólo la filosofía sigue ocupando un lugar regio sino que borrándose en su especificidad, una disciplina entre otras, reina mansa en todas partes: poder que domina en su calidad de difuso, poder que se enmascara como impotencia. La filosofía se ha vuelto blanda, inútil como disciplina y al mismo tiempo esencial. Consuelo de quienes la ejercen en época de vacas flacas a nivel teórico: la filosofía no es —no debe ser— teórica. Apártese de nosotros todo intento por pensar en términos de construir o crear. La filosofía es un don, nos es dada, aceptémosla como vocación y sigamos sus designios. Puesto que si es así, hagamos lo que hagamos, haremos filosofía. Cuestión de genio, naturaleza obrante.

Filosofar, dice Kant, es algo enseñable. La filosofía no. A la filosofía hay que hacerla, filosofando. Y es así que alguien se vuelve filósofo y Foucault lo es y no porque en este que hemos llamado el último Foucault haya una reivindicación de la filosofía, un colocarse mansamente en el campo. Es cierto que en los textos del '82 en adelante el *corpus* que analiza son obras "filosóficas", es decir que son autores que en cualquier historia de la filosofía ocupan un lugar. Pero son filósofos y recordemos que Foucault en sus trabajos anteriores —estoy hablando de los cursos— había trabajado textos ajenos a la disciplina. Pero uno no se hace filósofo porque hable de Sócrates. Nadie piensa que se convirtió al cristianismo porque habló de Atanasio. Foucault es filósofo porque cuestiona, porque se opone, porque es curioso, porque innova, porque piensa, porque hace filosofía y no porque hable de ella.

Y es porque estos últimos trabajos que han aparecido son clases o conferencias. Se trata de un género raro porque, y es el lugar común del profesor de filosofía, por ejemplo, uno no dice la verdad de uno mismo en ese rol. Más bien se trata de mostrar qué pensaba alguien. No pensemos en un Foucault parresiasta que nos dice la verdad sobre sí mismo cuando habla de Sócrates muriendo. Se me dirá que uno selecciona qué dice. Claro está, pero en ese sentido se trata de intentar decir algo sobre el *corpus*. Y explícitamente Foucault delimita su campo: el planteo es poder distinguir de la historia de las ideas —análisis del sistema de representaciones— y de la historia de las mentalidades —análisis de las actitudes y esquemas de comportamiento— una historia del pensamiento. Dice: “El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es más bien lo que permite tomar una distancia en relación con esta manera de hacer o de reaccionar, de dársele como objeto de pensamiento y de interrogarla acerca de su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad en relación con lo que se hace, el movimiento por el cual uno se desliga de eso, lo constituye como objeto y lo reflexiona como problema”⁸⁶.

Es más, Foucault no encuentra a los griegos ni ejemplares ni admirables: “Toda la antigüedad me parece haber sido un ‘profundo error’”. Y dice esto después de haber afirmado de ellos —de los antiguos— que no los encuentra muy perfectos porque se empeñan en aquello que le parece el punto de contradicción en la moral antigua, la cuestión de la estilización, por un lado, y por el otro, la universalización del estilo, que ve oscuramente en Séneca o en Epicteto y que sólo se hace manifiesta cuando se trata de un estilo religioso.⁸⁷

La filosofía puede ser una experiencia pero es una experiencia compartida. Y es trabajo, trabajo sobre textos, filosóficos algunos y otros no necesariamente. Hay, de últimas, esa comunidad de los amigos pero también de los enemigos, que nos hablan hoy aunque hayan escrito allá lejos y tiempo ha. Como una suerte de ágora en la cual uno esboza filiaciones y rechazos, afinidades electivas, cambiantes. Donde uno debe ganarse el derecho a hablar. Para eso hay que empezar leyendo. Supongo que toda experiencia de vida es

más pobre, como aquello que escribo es más pobre si no sé que alguien dijo o hizo antes lo que yo digo o hago. Prejuicio elemental este de aceptar a los otros, incluso de ponerse en su lugar, de decirlos, de manejarlos, de enseñarlos.

Que una elección de vida sea el origen —alto— del discurso filosófico no me conmueve. Ni si viene de alguien que maneja un tema, Hadot, por ejemplo, o de alguien que es capaz de endilgarle a Teofrasto un retrato del cínico que no es de un cínico —y qué necesidad, por otra parte, de citar si no se está en la academia—, es Onfray⁸⁸. Fundamentalmente se trata para algunos de estar en contra de las instituciones, las escolásticas varias, porque ven en ellas la barrera para ser “ellos mismos” o por lo menos contenciones para la libertad de espíritu y la independencia. Sabedores que son de su “innata” majestad se adjudican el derecho de manifestarlas. Bestias y no nuevas.

Pareciera buscársele un fundamento alto al discurso filosófico pobre. La vida parece un buen lugar, construida desde una vida que elige cristianismo o existencialismo trasnochados: se entiende que la elección implica la libertad; la filosofía tiene como objeto la construcción de un sí mismo. Construcción de un sí mismo que, por otra parte, ya está construido, porque lo que se es en esencia ya se es, un ser libre por naturaleza que a lo más necesita emanciparse de la academia, o, mejor, no caer en ella. El pensamiento —el que fue, el que es, el que será— es para ellos una ocasión para que el filósofo se manifieste, manifieste su verdad, su radical libertad que le pertenece y es su mismidad más profunda. ¿Contradictorio? Quizás porque no pueden pensar distinto: pensar que el filósofo es una ocasión del pensamiento —del que es, del que fue, del que será—. Y que no sería impropio estar a su altura.

Vivir la muerte

Y un poco para desmitificar una tradición, que no es filosófica —nos tendríamos que plantear desde cuándo somos un ser para la

muerte, quién dijo eso, dónde, cuándo, cómo el meollo del no ser nos signa—, ahí va el relato de una muerte:

Tácito⁸⁹ cuenta una muerte: la de un Petronio que no se sabe si es o no el autor del *Satiricón*⁹⁰. Es, como la de Séneca, una puesta en escena. Espectadores, los que seguirán vivos, y el hombre que va a morir se presenta como espectáculo. Otros contarán esa historia. Se descuenta. Pero el Petronio de Tácito, que sin embargo se muere, de la misma forma en que Séneca se muere y antes Sócrates ha muerto, a cada momento de su *mise en scène*, muestra que es director de ese teatro. (Teatro y vida son lo mismo, Petronio muere y cuenta chistes, sabe que va a morir y cuenta chistes, deshace lo que hace). Y su incoherencia se vuelve muy coherente, morir, y vivir, entonces, no es más que un gesto estético, profundamente coherentes sus acciones y lo que dice. Y se muere así. Sin solemnidades. Muerte filosófica. Cínico sin ser cínico. Petronio ejerce la parresía con humor: dice barbaridades, que por lo demás son ciertas, del emperador y de su entorno. Y se las manda a Nerón, poniendo su sello en lo que escribe. Y después rompe su anillo. Identidad rota —el sello se ha roto— porque va a morir. Lúcido percatarse de sí mismo al saber que lo dicho no va a cambiar, ni él.

Vale la pena seguir este testimonio: “Era el caso que por aquellos días el César había marchado a Campania, y Petronio, que llegó hasta Cumas, quedó allí detenido; ya no quiso dar largas a su temor o a su esperanza. Pero no se quitó la vida precipitadamente, sino que, tras cortarse las venas, se las ligó y se las volvió a abrir de nuevo según le vino en gana, mientras hablaba a sus amigos, no en términos serios o que le procuraran fama de valeroso; y escuchaba lo que le decían, que no era nada acerca de la inmortalidad del alma y de las opiniones de los filósofos, sino canciones ligeras y versos ocasionales. A sus siervos, a unos les hizo larguezas y a otros les dio de azotes. Se puso a la mesa, y se entregó al sueño para que su muerte, aunque forzada, se pareciera a la natural. Tampoco aduló en sus codicilos, al contrario de la mayoría de los que perecían, a Nerón o a Tigelino o a cualquier otro de los poderosos, sino que relató

con detalle las infamias del príncipe con los nombres de los degenerados y de las mujeres que en ellas participaran, así como la originalidad de cada uno de sus escándalos; los selló y se los envió a Nerón, y luego rompió su anillo, a fin de que no sirviera para perder a otros”⁹¹.

Vida expuesta la de este Petronio de Tácito. No se hace mención de su condición de escritor, salvo en esos papeles que le manda al emperador. Pero sí hay el retrato de un hombre que “se pasaba el día durmiendo y la noche en sus ocupaciones y en los placeres de la vida; al igual que a otros su actividad, a él lo había llevado a la fama su indolencia, pero no se lo tenía por un juerquista ni por un disipador, como a tantos que consumen sus patrimonios, sino por hombre de lujo refinado. Sus dichos y hechos, cuanto más despreocupado y haciendo gala de no darse importancia, con tanto mayor agrado eran acogidos, por tomárselos como gesto de sencillez.” Vida de dandy la de este Petronio, que no pretende darse importancia, que trivializa la vida y trivializará también su muerte. Función para los amigos: la vida se borra y la muerte es poco ejemplar y al serlo es un ejemplo. Un romano del siglo I, un contemporáneo de Séneca, es un esteta. Se consume y se consuma al serlo. Porque ser uno mismo no es necesariamente ser profundo, ni recaer a la hora de la muerte en la lección, ni entregar a los otros el *pulcherrimum* obsequio de la *imaginem vitae suae*. Tácito también cuenta la otra muerte, la ejemplar, la de Séneca. O, dicho de otra manera, que la vida puede no ser una imagen, justamente en el esteta que no nos propone un lazo que nos enseñe a bien vivir y a bien morir, sino que hace lo que hace sin pretenderse deber ser para nadie.

El escenario es otro, *La Salpêtrière* y los amigos. Rompe un sello: corrige sus libros menos elaborados, más impropios, porque justamente habla de otros. Qué poco dice Foucault en esos libros, un prólogo y citas y resúmenes. Uno no vive en sus libros. Foucault se muere. Una cierta sequedad de novela negra. De esas que se escriben porque no importa quién dice eso. Morirse es una acción en tercera persona, el yo en cuestión no es ahí el caso.

Singular e ineluctable. Lo que no quiere decir que no pueda ser sencillo. No pretendamos un estoico, ni un cínico ni siquiera un escéptico, desconfiemos de los grandes gestos: los filósofos se mueren como todos. E insisto en pensar que eso no es lo mejor que hacen.

NOTAS

¹Se ha transliterado *παρρησία* por parresía en un intento de introducirla, aunque fuere como término técnico. En español existe parresía pero alude a una figura retórica que intenta adular a quien escucha el discurso diciendo cosas aparentemente ofensivas. Como se verá, aquí se trata de otra cosa.

²*Subject* en inglés —como *sujet* en francés— es tema, aquello de que se habla y al mismo tiempo es sujeto. Aludo aquí a un nuevo campo de investigación y a una concepción distinta del sujeto que aparecen en las últimas intervenciones foucaultianas.

³Se alude además a los textos publicados en vida del autor: (1984a) *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, trad. castellana: *El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1986; (1984b) *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*, París, Gallimard, trad. castellana: *La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1987; a los cursos en el Collège de France y a las conferencias que no están publicadas en español, fundamentalmente a Foucault, M. (1983), *Discourse and Truth: The Problematicization of Parrhesia*. Notes to the Fall, seminar given at the University of California, Berkeley. A privately printed transcription of Foucault's presentations by Joseph Pearson; (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, París, Seuil/Gallimard, 2001 y las notas para los cursos de 1984, acerca de los cínicos, todavía no publicados en francés.

⁴*Discourse and Truth: The Problematicization of Parrhesia*, la traducción es mía.

⁵*Ibidem*.

⁶Con *co(m)posible* designo dos realidades heterogéneas que pueden unificarse, componerse en algo distinto. Son co-posibles pero, además, conforman una "composición", una configuración nueva. Por otra parte, existe en español la palabra composable, i.e., aquello que se puede "poner con", juntar con algo, para formar otra cosa.

⁷"El orden del discurso" es la clase inaugural en el Collège de France (diciembre de 1970). Hay una traducción —lamentable— de Anagrama.

⁸Cfr. Sócrates en *El banquete*, 201 c, cuando Agatón le dice: "Yo,

Sócrates, no podría contradecirte" y él contesta: "Es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil."

⁹Foucault, Michel, "Structuralism and Post-Structuralism", entrevista de G. Roulet, *Telos*, vol. XVI, n°55, primavera 1983, pp. 195-211. Traducido al francés en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, IV, p. 431-457, p. 445.

¹⁰Foucault, Michel, "Entretien avec Michel Foucault", trad. de "Conversazione con Michel Foucault", entrevista de D. Trombadori, París, finales de 1978, *Il Contributo*, año 4, n° 1, enero-marzo, 1980, pp. 23-84; trad. al francés en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, IV, p. 57.

¹¹Fundamentalmente las críticas se dirigen a Derrida y Ricoeur.

¹²Ya hablaba Foucault de la confesión en *Historia de la locura* y en *Vigilar y castigar*, pero aludo fundamentalmente a *Voluntad de saber*, 1976, el primero de los tomos de la *Historia de la sexualidad*, y los escritos y cursos contemporáneos de la década del 70, donde el cuerpo es el objeto de examen en la confesión.

¹³*Herméneutique*, pp. 132-233.

¹⁴*Op. cit.*, p. 152.

¹⁵*Op. cit.*, p. 158.

¹⁶Aristóteles decía en la *Poética* exactamente lo contrario. Es interesante recorrer el derrotero de Eurípides como dramaturgo, su constitución en un grande por la posteridad. Es, nietzscheanamente hablando, el más apolíneo de los trágicos griegos, el que inclina la balanza hacia el lado de la intelectualidad, y en ese sentido la tragedia se diluye en sus obras. Cf. Jaeger, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, cap. IV, pp. 202-324.

¹⁷Pericles en el Discurso fúnebre, Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro II, 37, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000.

¹⁸Hesíodo, *Obras y fragmentos*, traducción de los Fragmentos de Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 2000, p. 141.

¹⁹Heródoto, *Historia*, libro VII, 95, trad. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2000, p. 188.

²⁰Heródoto, *Historia*, libro VIII, 44, trad. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2000, p. 78.

²¹Eurípides, *Ion*, traducción de José Luis Calvo Martínez, *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 2000.

²²Es el discurso fúnebre de Pericles, Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, 39, traducción Juan José Torres Esbaran, Madrid, Gredos, 2000.

²³Sócrates en *El banquete*, 201 c, cuando Agatón le dice: "Yo, Sócrates, no podría contradecirte" y él contesta: "Es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil."

²⁴Foucault ha insistido en no pensar la diferencia entre la moral de la *polis* y las posteriores como una suerte de dislocamiento de la moral social que perini-

tiría entonces, porque no quedaba otra alternativa, cuidar de sí. De todos modos, me parece que se puede entender el pasaje en términos de respuestas de individuos ante determinadas situaciones, i.e., como problematizaciones.

²⁵En *L'herméneutique du sujet*, se encara fundamentalmente el *Alcibiades* en una lectura que hace del cuidado de sí un paso previo al gobierno de los otros.

²⁶Que siguiendo la lectura de Deleuze, *Foucault*, México, Paidós, 1987, serían una la forma de lo decible y la otra de lo visible. Quizás convendría pensar la vida como co-posibilidad entre discursos y acciones.

²⁷"...y no se atrevió a morir como Alcesteis...", trad. de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2000, p. 200, donde el riesgo de vida es señalado, es decir, se marca la relación entre lo que se hace y lo que se dice, aunque implique la vida.

²⁸Es el final del *Fedón*, 118 b. Transcribo la traducción de García Gual, Madrid, Gredos, 2000, p. 140. Se trata de "no descuidar" el gallo para Esculapio. Sea lo que sea lo aludido en la frase.

²⁹Joly, H., *Le Renversement platonicien*, París, Vrin, 1974. Joly afirma "En lo sucesivo, que Sócrates haya sido el último chamán y el primer filósofo forma parte de las verdades admitidas antropológicamente", pp. 68 y ss.

³⁰En rigor, hay una crítica fuerte de Hadot a Foucault, explicitada en "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo', Michel Foucault, filósofo", p. 219-226. Insistiré en las diferencias.

³¹Foucault nos propone acerca del tema anterior que Joly y Vernant mantenían una hipótesis continuista con respecto a lo chamánico y las prácticas espirituales griegas, mientras Hadot plantearía la discontinuidad, curso del 17 de marzo.

³²Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, I, 25, trad. de Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993, p. 59.

³³Curso del 17 de marzo, Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, París, Gallimard-Le Seuil, 2001, p. 396.

³⁴*Ibidem*, [Foucault traduce la versión de Marache: *Les Nuits Attiques*, I, IX, 1-6, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 38-39.

³⁵Curso del 10 de mayo, primera hora.

³⁶Es Cicerón, *Tusculanas*, 3,1, quien habla de la filosofía como *animi medicina*.

³⁷Rutherford lo marca: "Marcus tends to be talking to and at himself", 1989, p. 13, pero me parece que la especificidad de Marco Aurelio es que escribe para sí mismo de sí mismo y es la escritura la que hace posible el juego, por otra parte imposible de ser objeto y sujeto en el plano ético, al mismo tiempo.

³⁸Humphries, Michael, "Michel Foucault on writing and the self in The Meditations of Marcus Aurelius and Confessions of St. Augustine", *Arethusa*, 30, 1, 1997, 125-138, p. 130. La traducción es mía.

³⁹El primer texto griego donde aparece la palabra conciencia es el *Orestes* de Eurípides. Transcribo:

Menelao: ¿Qué opresión sufres? ¿Qué enfermedad te consume?

Orestes: La conciencia, porque sé que he cometido actos terribles. Trad.

García Gual.

⁴⁰Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, II, 18,3.

⁴¹*Ibidem*, II, 18,5.

⁴²*Ibidem*, II, 18,4.

⁴³*Ibidem*, II, 18,1.

⁴⁴*Ibidem*, 18,7.

⁴⁵Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, II, XVIII, 1-2, trad. de Paloma Ortiz

García, Madrid, Gredos, 1995.

⁴⁶*Ibidem*, II, XVIII, 24-26.

⁴⁷*Ibidem*, II, XVIII, 15-18.

⁴⁸*Ibidem*, I, XX, 7-8 y ss.

⁴⁹*Ibidem*, I, II, 11.

⁵⁰*Ibidem*, I, XV, 2-3.

⁵¹*Ibidem*, III, XXIII, 30-31.

⁵²La traducción es poco feliz. Es, literalmente, pre-elección.

⁵³Epicteto, *Disertaciones*, II, I, 32.

⁵⁴Foucault, M., *Hermenéutica*, op. cit. Curso del 3 de marzo, p. 339.

⁵⁵Es Rorty, R., hablando de Proust, en *Contingencia, ironía y solidaridad*.

⁵⁶Sobre esta noción, cfr. *Dits et écrits*, op. cit., IV, n° 330, p. 445, y n° 345, p. 632.

⁵⁷Foucault, Michel, "Que'est-ce que les Lumières?", *Dits et écrits*, IV, 351, París, Gallimard, 1994, p. 687. La traducción es mía.

⁵⁸Foucault, Michel, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", op. cit., p. 618. La traducción es mía.

⁵⁹Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México, FCE, 1985, p. 14.

⁶⁰*Ibidem*, p. 164.

⁶¹*Ibidem*, p. 194.

⁶²Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

⁶³*Ibidem*, p. 11.

⁶⁴*Ibidem*, p. 13.

⁶⁵*Ibidem*, p. 274.

⁶⁶Última clase del curso del '82, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 465 y ss.

⁶⁷Suele traducirse *tejne* por "arte" o "técnica", pero se ha optado por mantener la transcripción del vocablo griego: "Nuestro concepto de arte no refleja de un modo adecuado el sentido de la palabra griega. Ésta tiene en común con el arte la tendencia a la aplicación y el aspecto práctico. Por otra parte acentúa, en oposición a la tendencia innovadora individual, no sometida a ninguna regla, que lleva implícita hoy día para muchos la palabra arte, el factor concreto del saber y de la capacidad, que para

nosotros van unidos más bien al concepto de una especialidad", Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, pp. 514-515.

⁶⁸Aristóteles, *Ética Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 6 y ss.: "Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esa clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera", en la trad. de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1993. Se traduce aquí *hexis* por "modo de ser". Se ha preferido mantener la traducción de hábito fundamentalmente porque Bourdieu la ha hecho circular en la literatura sociológica contemporánea, remarcando que el hábito se conforma —toda la ética griega tiene como herramienta esa posibilidad de formar y conformar hábitos, es decir, "disposiciones duraderas".

⁶⁹Aristóteles, *Categorías*, 8, 8 b 28 y ss.: "El hábito se distingue de la disposición en que es más duradero y permanente, como son las ciencias y las virtudes. (...) Por consiguiente, el hábito se diferencia de la disposición en que ésta puede fácilmente apartarse, mientras que aquél es más duradero y no se muda con facilidad. Pero los hábitos son disposiciones también, mientras que, por el contrario, las disposiciones no son necesariamente hábitos, pues los que poseen hábitos están dispuestos en cierta manera por ellos, pero los que poseen alguna disposición, no por eso tienen completamente el hábito."

⁷⁰Aristóteles, *Ética Nicomachea*, II, 1, 1103 a 35.

⁷¹*Ibidem*, I, 1, 1094 a 5.

⁷²*Ibidem*, VI, 4, 1140 a 10.

⁷³*Ibidem*, VI, 4, 1140 a 18.

⁷⁴Nehamas, "Foucault on the care of the self", *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 169.

⁷⁵Taylor, Charles, "Foucault sobre la libertad y la verdad", David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 81-117; Walzer, Michael, "La política de Michel Foucault", *op. cit.*, pp. 61-79; Rorty, Richard, "Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos", *Escritos filosóficos*, 2, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 269-276. Cf. también *Contingencia, ironía y solidaridad*.

⁷⁶Nehamas, *op. cit.*, p. 170, la traducción es mía.

⁷⁷"¿What is Enlightenment?", Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

⁷⁸Nehamas, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁹*Ibidem*, p. 177.

⁸⁰*Ibidem*, p. 178.

⁸¹También es cierto que en muchos casos no disponía de un material idóneo en francés y que utilizaba, a veces, ediciones en inglés o intentaba traducir los originales él mismo al encontrar dificultades en las ediciones corrientes.

⁸²Alude a un fragmento, el 23, inexistente de Musonio Rufo, por ejemplo (Curso del 27 de enero, *Hermenéutique*, *op. cit.*, p. 125.), confunde dos textos de Séneca (Curso del 20 de enero, *op. cit.*, p. 106); dice que Sócrates peleó en Mantinea (367 a.C.) (Curso del 17 de marzo, *op. cit.*, p. 399). La última referencia no es detectada por el editor. Es cierto que por la índole de estos textos —son clases desgarradas— la posibilidad de error es mayor.

⁸³Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago (Chile), Andrés Bello, 1996.

⁸⁴Hadot, P., *op. cit.*, p. 301.

⁸⁵"¿Qué es la ilustración?", *op. cit.*, la traducción es mía.

⁸⁶"Politics and Ethics. An interview", entrevista con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty y C. Taylor, Universidad de Berkeley, abril de 1983. *Dits et écrits*, IV, 341, 584-598, p. 597.

⁸⁷"Le retour de la morale", entrevista con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984, *Dits et écrits*, IV, 354, pp. 696-707, p. 698.

⁸⁸Onfray, Michel, *Cynismes*, Paris, Grasset, 1990.

⁸⁹Tácito, *Anales*, XVI, 18-19.

⁹⁰Los manuscritos del *Satiricón* tienen distinto título: *Petronii Arbiter Satyricon* (Berna, Burgerb. 357, s. IX), *Petronii Arbitri Satyrarum liber* (París, BN lat. 8049, posterior: siglo XII). No hay datos de Petronio, ni siquiera su adscripción a una época bien determinada, pero se lo supone contemporáneo de Nerón, aunque hay quienes nos lo proponen a finales del siglo II o comienzos del siglo III. El texto de Tácito habla de un Petronio que fue procónsul de Bitinia y después cónsul y que "fue acogido como árbitro de la elegancia (*elegantiae arbiter*) en el restringido círculo de los amigos de Nerón, quien, en su hartura, no reputaba agradable ni fino más que lo que Petronio le había aconsejado", *Anales*, XVI, 18. Pareciera que el "*arbiter*" del texto se condice con el nombre que la tradición nos lega. Quien hizo el hallazgo fue Joseph Scaliger.

⁹¹La traducción es de J.L. Moralejo.

PAUL VEYNE. EL AMIGO DE FOUCAULT



por Tomás Abraham

Lo cotidiano y lo interesante

Paul Veyne está vivo. Es una de las mejores noticias del año. Lo señalo en el mes de noviembre de 2002, momentos en que termino este ensayo. Que uno de los pensadores más lúcidos esté vivo es por supuesto una alegría. Pero no me refiero a una lucidez geométrica, no se trata de un pensador en el sentido grave del término, sino, justamente, en el sentido alegre de su consonancia. Por eso esta alegría es doble.

La filosofía está de fiesta porque Veyne está vivo, después de haber barrido con el doble ataque de un cáncer en menos de seis años, y esta victoria de la vida nos ofrece la oportunidad de seguir pensando en la obra de Foucault, pero ya no sólo escrita, meditada, ya hecha, sino en movimiento.

Veyne no es sólo un amigo y colega de Foucault, es un historiador de Roma y de la antigüedad. Un erudito de prestigio mundial. Pero además tiene un pensamiento que por su singularidad nos trae de un modo inédito la onda, la musicalidad y el tono de un Foucault que, confieso, es el que más me interesa.

Por lo tanto no se trata del develamiento de un verdadero Foucault, la máscara mortuoria tampoco es fija, y menos aún cuando está compuesta de palabras. Sino de una amistad. Y esta amistad

nos remite a un modo de acercarse a la filosofía que está en los orígenes de su emergencia histórica, y que ha constituido una de sus prácticas tradicionales, además de haber sido uno de los nudos problemáticos que interesaron a Foucault poco antes de morir.

La amistad entre Veyne y Foucault muestra una singularidad. Veyne, historiador, es más filósofo en el sentido tradicional del término que Foucault. Foucault es filósofo, pero parece, a veces, más historiador que Veyne, nuevamente en el sentido tradicional del término.

¿Tradicional? Lo digo en el siguiente sentido. Veyne es un escritor oral. Tiene voz. Habla con el lector. Interrumpe constantemente sus descripciones y análisis eruditos con llamadas de atención personales o hace comparaciones con la vida y las sociedades de nuestros días, se desdice, exhibe sus rasgos temperamentales, duda sobre su quehacer, se arrepiente de sus escritos, confiesa envidias y enconos. Hace un uso conversacional del pensamiento. Un diálogo. Aunque nada tiene que ver con la ideología conversacional del pragmatismo norteamericano o de cualquier derivado de las éticas comunicacionales.

Es un diálogo a la manera antigua, su preceptiva no se sostiene en un saber sino en una confesión de ignorancia. En una meditación sobre los límites del conocimiento y de las experiencias de la vida.

Por su lado Foucault tiene la precisión del que pretende un rigor de investigador empírico, de trabajo de campo. Transmite su aprecio por el trabajo de archivo, por la importancia del documento, del legajo, lee con detenimiento la escritura administrativa, la letra chica de los prontuarios, los proyectos de nuevos diseños hospitalarios, los balances de los movimientos aduaneros. Oficio de historiador que disuelve las pretensiones trascendentes de las filosofías de la historia.

Veyne es un espíritu independiente. Su visión de las cosas es personal. La red de sus opciones teóricas tiene un entramado discontinuo. El sistema de sus apegos ni es lógico, ni progresivo, ni consistente. Es poroso. Veyne dice ser poroso, tan gris y mediocre como la cotidianidad.

Rara vez uno encuentra a un humanista, y menos a un historiador, con la insistencia que tiene Veyne de tratarse a sí mismo como un ser cobarde, dubitativo, profesionalmente inacabado, autor de libros fallidos, envidioso y algo mezquino para vivir.

Al mismo tiempo aparece como alguien que a lo largo de su vida intenta aceptarse a sí mismo. No digo mirarse al espejo con serenidad, porque eso jamás parece lograrlo. Veyne tiene una deformidad física en el rostro.

Relataré una experiencia personal. Una mañana de 1989, en París, fui al Collège de France para escuchar su clase. El aula estaba llena. Nunca lo había visto antes. Cuando subió al púlpito vi a un hombre de mediana estatura, más bajo que alto, enfundado en un traje gris que le colgaba más que vestía, un cabello ondulado y desordenado, gris y largo, y una terrible hinchazón en el lado derecho del rostro.

Esta protuberancia gigantesca multiplica el tamaño —para ayudar a la percepción del lector— de la hinchazón que produce el resultado de la labor de un dentista en una boca maltrecha. Como un flemón de rinoceronte en una dentadura humana.

Era raro el aspecto, su pómulos casi le cerraba un ojo. La llama su 'asimetría', supuestamente de nacimiento. También la denomina su 'fealdad', con la que dice llevarse con cierta soltura. Cuenta cómo una mujer que le interesaba reprimió mal un reflejo de repulsión cuando se le acercó. Pero no lo amedrentó el gesto de rechazo ya que había probado más de una vez que esa repugnancia podía vencerse en un cuarto de hora.

Sabía cómo desviar la atención hacia una zona más atractiva.

La clase, recuerdo, consistía en un estudio comparativo entre las concepciones que Aristóteles y los estoicos tenían sobre la esclavitud. Quería mostrar que ambos partían de fundamentos teóricos distintos pero llegaban a las mismas consecuencias prácticas. Ya fuera desde una perspectiva ontológica en la que el esclavo era un subhumano, o por razones prácticas, que hacían preferible desde el punto de vista filantrópico tener un asalariado vitalicio, y no un pobre hombre a la merced del azar del hambre y la desprotección,

el hecho era que la filosofía de la antigüedad encontraba razones que confluían en la necesidad y la justificación de la esclavitud.

Ponderar el resultado social y práctico de los argumentos y no deleitarse tanto en los vericuetos del sistema proposicional de los filósofos es un rasgo del estilo de pensar de Veyne. Repetidas veces cierra de golpe la persiana de la explicación y da un portazo práctico.

La sala parecía una platea de teatro. La heterogeneidad de las edades y la elegancia de algunos vestuarios en nada hacían presumir que estábamos ante un erudito de fama que dicta una clase sobre la cultura romana. Conferencias libres y gratuitas para un público de ocasión y sin compromiso.

Veyne dice sentirse como una foca sabia cuando ofrece sus clases en el Collège de France. Intenta explicar esta metáfora. Dice que las focas no tienen ninguna afición de hacer girar la pelota sobre su nariz. Para adiestrarlas en el circo, se las coloca en la pista con el personal en las butacas y se las fuerza a girar la pelota. En ese momento todo el mundo aplaude. La foca se ha entregado, le gustan los aplausos, y el miedo a no merecerlos la hace cumplir con el trabajo apenas se lo piden.

Veyne ve así su oficio de profesor comediante.

Vuelvo a mi presencia en la sala. Una vez terminada la clase me acerqué al estrado. Me presenté y Veyne interrumpió mis palabras para decirme que lo siguiera. Fuimos por unas escaleras hasta su oficina. Me senté en un sillón mientras él desaparecía detrás de un biombo. La habitación no era grande, pero parecía diagramada más como un cuarto de huéspedes que como un despacho académico.

Así que le hablé al biombo de mi proyecto de estudio sobre el amor cortés en el medioevo, y de mi sorpresa por el hecho de que los historiadores franceses no tomaran en cuenta la importancia de la cultura árabe y de todo el movimiento cultural que había tenido lugar detrás de los Pirineos.

Veyne salió del biombo en calzoncillos y camiseta y sacó una camisa de un placard mientras me decía que no le extrañaba que yo viera lo que los historiadores franceses no veían.

Pero de pronto lo vi en el piso. Buscaba un botón que le faltaba a la camisa, corría la silla y levantaba la alfombra. Se había puesto de mal humor mientras completaba desde el suelo su argumentación. Ustedes desde América del Sur, me decía, tienen un ángulo de visión mucho más amplio que nosotros que, para saber lo que sucede en España, tenemos que girar la cabeza.

El que realmente no dejaba de girarla era yo porque ya ni sabía dónde estaba. Sin botón se calzó los pantalones y no la camisa y así, a medio vestir, vi una mueca de espanto en su cara. Una señora enfundada en pieles había entrado al cuarto. "Querido profesor", le dijo. "¿Por qué usted me huye y no contesta mis llamados?"

Veyne, sin botón ni camisa, despachó un borbotón de excusas que aparentemente algo querían decir como que su estadía en París sólo es de un día ya que vuelve a su casa de Aix en Provence lo antes posible. La señora estaba encantada de todos modos por encontrarse en el recinto y le hizo prometer una pronta entrevista.

Resopló cuando ella se fue. Me regaló uno de sus libros con una dedicatoria y nos despedimos. Me sentí más que halagado.

Este recuerdo personal resume en una corta escena ciertos rasgos de su temperamento. No parece francés, es decir escaso de gestos, escaso de palabras, escaso de corazón, escaso de amabilidad y abundante en mezquindad. Pero ésta es una apreciación racista ni siquiera elegante.

Racismo es lo que él mismo siente cuando se interpreta su manera de ser vivaz, ansiosa, colérica y despatarrada como una muestra natural de un hombre de la Provenza. Dice racismo 'francilien', esta visión de los francos "que ha tomado siempre por exuberancia meridional la nerviosidad ansiosa de mi temperamento".

Por esta ansiedad galopante Foucault le aconsejó no tomar ácido lisérgico, ya que temía una aceleración de su impaciencia vital.

Veyne dice que su formación se la debe a las mujeres, a los homosexuales y a los judíos, con excepción de René Char, que no

posee ninguno de estos géneros o atributos. Respecto de las mujeres suponemos que se refiere a las esposas que aparecieron en su vida al menos tres veces. Sus matrimonios. Hombre de pasiones, habla del dolor moral, tan intenso como el físico, que se siente cuando una mujer se va de la vida y nos hace, así lo dice, morder la almohada para no gritar.

Considera estos pasajes de dolor moral como un vacío entre dos períodos pasionales.

Respecto de los otros rubros, son Foucault y Raymond Aron los que se llevan los laureles por su importancia en lo que Veyne llama su formación. Puede haber otros judíos y homosexuales, no lo sé, quizás profesores o colegas, pero Aron, Foucault y Char tienen la importancia de aquellos con los que los pensamientos propios se mezclan y alimentan. Son voces que tienen una presencia primordial. El pensamiento de Veyne se sitúa en el cruce de estas tres avenidas, por supuesto que no deriva ni nace de ellas, pero discurre en amistad con ellas.

La palabra amistad tiene una acepción distinta según la empleemos con cada uno de ellos.

Con Aron es la misma formación de historiador, el modo en que fue decidiendo su estilo de pensador de la historia y el circuito de su carrera académica, lo que cuenta. La relación entre sociología e historia, el antidogmatismo, la prestancia, distancia y equilibrio de un escepticismo metódico, provienen de él. Pudo conjugar el liberalismo de Aron con su afición por lo clásico.

Con Foucault tenía una amistad par, personal, íntima, desde la juventud. Sus temperamentos se acordaban con armonía en más de un punto. Tenían una misma vocación por ciertas travesuras. Les gustaba mandar a pasear lo que hacía apenas un segundo parecía sumamente importante; creaban espacios de consuelo y alivio, ejercían el sentido del humor, para empezar respecto de sí mismos, tenían una gran tolerancia por los defectos de los seres humanos y un modo amable y nada escandaloso de chusmear sobre las caídas de la respetabilidad ajena.

Y, en cierto momento, cuando Foucault comienza sus estu-

dios sobre la antigüedad, los reunió un mismo interés teórico. Pero el interés de Veyne en la obra de Foucault era anterior; había escrito un apéndice a su libro *Cómo se escribe la historia* en el que analiza el modo en que Foucault aborda los estudios históricos.

Con Char no tuvo exactamente una amistad; no era su par, Veyne se sitúa por debajo, admira al poeta. Él era fuerte, valiente, creador de maravillas, indiferente a las peripecias mundanas, casi un héroe. Sólo pudo acercársele cuando dice haber desarrollado una cierta fuerza de carácter, algo de autonomía de vuelo, y gracias a la oportunidad de que Char se hubiera mudado a veinticinco kilómetros de su casa.

Veyne, además de los amigos, las personas admiradas y las mujeres amadas y deseadas, tiene otra pasión: el alpinismo. Para un no alpinista, para los hombres de la llanura, el alpinismo es un deporte exótico. No es que sea extraño que alguien quiera llegar a las alturas, o vencer obstáculos naturales. Pero los datos que tenemos los del bajo son más que elementales. Debe ser por el desinterés que despierta en quienes no lo practican. Es muy difícil concebir que alguien sea un apasionado del alpinismo sin practicarlo. No es como con otros deportes en los cuales se puede ser fanático de un ciclista, de un equipo de fútbol, un boxeador, sin por eso practicarlos jamás. El alpinismo les interesa a los alpinistas, es una curiosidad vaga de los mortales y un dato fascinante para los coleccionistas de récords.

Veyne duda de su coraje, duda menos de su cobardía. Se plantea virtualidades indecibles. ¿De qué otro modo puede decirse? ¿Posibilidades insolubles? Por ejemplo confiesa haber pasado la Segunda Guerra y la ocupación nazi llevando una vida normal. Era adolescente. Pero se pregunta qué hubiera sucedido con cinco años más. O qué habría hecho si los nazis ganaban la guerra. ¿Se habría adaptado a las circunstancias? ¿Colaboracionista? ¿Traidor?

Pero esta sospecha de sí no aparece cuando se trata del alpinismo. Reconoce ser torpe para las rocas. Más hábil y atrevido en los declives de nieve y de hielo. Escaló el Mont Blanc, las aristas del Rochefort y el Chardonnet. Nombres que para Veyne simboli-

zan masas hercúleas y vivas con las que se entreveró a veces con riesgos. Dice haber tenido alguna caída que pudo haber sido más seria. Lamenta no haber podido llegar a la cumbre de la Aguja Verde, considerada como el pasaporte para los alpinistas. Es una montaña importante a la que le dedicó su tesis con cuatro versos de provenzal antiguo. "Que tu cielo lave mi rostro y seré puro (lávame ya)/ y seré más blanco que la espuma de tu nieve". Veyne confiesa haberse enamorado de la Aguja Verde, la amaba con la misma pasión que a la historia romana: era clásica.

Las montañas parecen dioses. Braman de noche con los vientos que nacen en sus gargantas. Tienen cabeza y brazos. A pesar de enlazarse en cadenas, las montañas son únicas, y más las gigantes. Nada tiene que ver una montaña de ocho mil metros vista desde una aldea cercana a sus pies, con otra de cuatro mil metros contemplada a la distancia. Esta última es un elemento de un paisaje, la primera una presencia metafísica, mítica.

Cuando habla de divinidades y no de dioses, cuando su escepticismo le hace morigerar la fe religiosa y reconocerle todos sus adversativos, sus sin embargo... a pesar de todo... nunca se sabe..., entonces la virtud humana, demasiado humana, de creer a medias se convierte para él en una afirmación: existen las presencias divinas. Son centros de emisión de energía.

El de las montañas es un mundo en el que hasta las palabras cambian de sentido. Es primitivo, prehumano, fijado en su agitación original que sólo puede seducir a quienes huyen del aburrimiento. El llano es para él un espacio demasiado ordenado y liso que le provoca ansiedades en exceso. Reconoce que varias veces la extensión prisionera de un lago chato como la palma de la mano lo sumergió en un malestar insoportable.

Mundo fractal a la manera de los pedazos de vidrio, de los guijarros, esquirlas, astillas, dientes de sierra. Una repetición de irregularidades. Nos dice que la montaña es un mundo pasional. Para acceder a él es necesario pagar un precio. Hay que sufrir y ser duro consigo mismo. Nos dice que no todo el mundo acepta este tipo de tendencias. Hay quienes hablan de masoquismo y otras

variantes de la sabiduría de las naciones. Olvidan que en el caso del individuo que sufre por sí mismo, o elige sufrir, es tan sádico como masoquista. La sabiduría es optimista, agrega, olvida que en este mundo no es posible amar sin sacrificar algo.

Nos quiere dar un ejemplo de alguien que condena estas pasiones. Se trata de un caminante al pie de una montaña que ve con desagrado y hasta escándalo la presencia de escaladores en la ladera del Chamonix en ascenso hacia la cumbre.

¿Cuáles pueden ser las razones de esta indignación? Veyne da cuatro.

a) Tiene miedo. Además está avergonzado de tener miedo. Decreta un castigo moral por lo que no se atreve. Es un caso banal y frecuente.

b) Es sensible al placer montañés pero se siente amenazado en su frágil equilibrio o falta de energía.

c) El caminante es un político, un custodio de los vínculos políticos, y cree que toda pasión es una amenaza al orden social. Pero, en realidad, desconoce que ni el alpinismo ni la tasa de divorcios provocan revoluciones. Imponer el orden moral como condición del orden social es una vulgar racionalización.

d) La verdadera explicación, dice Veyne, debe residir en la supervivencia de la mentalidad primitiva: el horror fisionómico a lo no liso.

A Veyne le gusta tomar en cuenta el fondo instintivo del hombre. No olvida que aún somos animales. Es un modo de advertir que la razón no es un elemento de la higiene espiritual. Que el modo de actuar de los hombres no siempre se funda en una cosmética sublime.

La madurez, el equilibrio y la necesidad de armonizar según los dictados de la sensatez son una opción entre otras. El mundo también puede ser visto con una lente heraclítea, fogosa, guerrera, en la que las convulsiones, venganzas, reparaciones y reclamos de justicia no tienen sosiego.

Este fondo instintivo muestra otra faceta del quehacer humano. No es un instinto reducido a la conservación de la vida, entre el hambre y el sexo. Sino algo cercano a la pulsión. Un modo de diagramar espacios y texturas según el sistema de fobias que ponga en funcionamiento cada ser humano.

En ocasiones las concepciones del mundo, elaboradas y finas, tienen este fondo instintivo que las mueve, les da un tono y un estilo, y las nutre de las proteínas de la sacralidad. Todo un sistema de tabúes, intangibilidades, prohibiciones, rituales de purificación y exorcismos alimenta las acciones del hombre que ha hecho de algunas manías sistemas metafísicos milenarios.

Por supuesto que la religión no se reduce a la neurosis obsesiva ni el culto a los muertos a una fobia. Veyne no es psicologista, pero no le rinde culto al racionalismo. Nos dice que el confucianismo es una filosofía de lo liso. No sabemos por qué. No deja de ser interesante calibrar concepciones del mundo según una tabla de rugosidades. A cada metafísica, una textura. Lo hizo Bachelard con la literatura y las imágenes de la tierra, el cielo, el fuego. O Bergson al comparar la filosofía de Berkeley con ciertas apariciones alucinatorias. También Deleuze era sensible a las imbricaciones entre percepciones y conceptos.

Afirma Veyne que el racismo o la xenofobia flotan sobre napas movedizas de fobias arcaicas y por el cuidado rabioso para que nada marque las lisuras. De ahí que los reflejos instintivos existan en el alpinismo. Dice que la altura tiene un elemento espiritual. Así como el verde apacigua, el rojo es agresivo y la escala en re menor es trágica, lo que conmueve al alpinista no es el paisaje o la vista, sino el estar muy arriba y en el fin. El caos sereno y ajeno, hostil por su indiferencia, es para la imaginación nocturna una alegoría de nuestro fin. Cuando piensa en la muerte recuerda un verso japonés: "Me iré a dormir a otra parte por un millón de años".

Bajemos ahora de la montaña.

Veyne es indiferente al Bien, sea o no público. Como historiador sólo le atrae lo que es 'interesante'. Lo interesante no es lo bello, ni lo bueno, útil, amable o importante. Es lo desinteresado.

Razonablemente no deberíamos ocuparnos de ello, pero insiste en que los humanos no somos razonables sino curiosos. Algo es interesante cuando no sabemos por qué nos interesa.

Veyne nos sitúa en un nuevo ámbito. Es un erudito, uno de los más reconocidos en su especialidad. Pero no habla de saber, no se considera a sí mismo un delegado del saber que está autorizado a ejercer poderes de censura, discriminación y sanción.

Entiende que la labor del historiador exige lo que denomina exhaustividad y ampliaciones del cuestionario. Usa términos tecno-epistemológicos. Su paseo histórico por la antigüedad y su profesión de investigador de la historia romana lo han puesto en contacto con una de las raíces del humanismo: la ética y la práctica de la sabiduría.

Casi toda su vida estudió el estoicismo romano y las sectas filosóficas de la antigüedad, y pudo ver que la sabiduría es un ideal inalcanzable y una trampa. Hay algo mezquino en ese ideal. Ya lo veremos cuando incursionemos en el estoicismo. Su afición por la civilización romana le llega desde el liceo. Se la estudiaba en clase junto a los cursos de latín. La literatura romana correspondía a lo que llama un falso sueño blanco. Un mundo sereno, luminoso, apolíneo, olímpico, que lo sedujo.

Es lo clásico, que a diferencia de lo exótico, hace aparecer 'el interés humano en general'. Veyne respira mejor en la atmósfera pagana. Se siente bien en el humanismo aristotélico por su sensibilidad intelectualista, la idea del conocimiento como la más elevada de las actividades, el apego a la noción de 'curiosidad' y una cierta inclinación por lo que los antiguos consideraban trabajo consigo mismo.

Quisiera ahora dar indicios de una preocupación central en Veyne. Quiere saber qué es creer. La creencia en los valores y su incidencia y modo de funcionamiento en los individuos es el espacio en que plantea el problema de la verdad. Un modo nietzscheano de encararlo.

En lugar de vincular la verdad con saber lo vincula al creer. Es un tema de las subjetividades. De ahí que le interesen los modos de

la ficción en que aparecen las verdades. Prefiere la palabra fabulación. De las fabulaciones posibles selecciona la religión como la forma más relevante de nuestros ensueños. Ya no puede leer más novelas, dice.

El universo religioso le atrae como un imposible. Imposible de creer. Los fenómenos de creencia son estudiados por Veyne como medio de acceso al problema de la verdad. Creer es una necesidad, no es un deber ni una demostración. No responde a una realidad trascendente. Es parte de un funcionamiento primitivo.

"La realidad del hambre no demuestra la existencia de los alimentos". La necesidad de verdad es intransitiva. Veyne deduce de los acontecimientos históricos lo que Sartre definía como 'mala fe'. El creer a medias es un fenómeno inherente al funcionamiento de la conciencia.

Conocemos de memoria el fenómeno de la doble creencia o de la mala fe, y concluye: "Creer es una conducta con la que nos hacemos trampa, es una pasión". Pero a pesar de estas limitaciones, Veyne no ignora la enorme importancia cultural de las religiones y su adherencia extendida y permanente. Lo analiza de un modo químico. El carbono, nos dice, tiene el don de permitir formaciones moleculares gigantes como lo hace en la química orgánica. ¿Cuál es el carbono —se pregunta— que explica la enormidad de los agregados religiosos? La explicación de la magnitud y la diversidad de la molécula llamada religión hace que a pesar de que el número de devotos sea mínimo sus efectos sean globales.

La religión no nace de una necesidad humana, llámese angustia ante la muerte, misterio de la existencia o chispa divina. No es cierto, dice Veyne, que los hombres se plantean espontáneamente preguntas acerca de lo que hay en el más allá, de dónde venimos, adónde vamos. Son las religiones las que crean las ansiedades y no al revés. No nos angustiamos ante la muerte porque seamos angustiables sino por la religión.

No por eso deja de ser cierto que existen sentimientos naturales. Pero éstos no crean religiones. Es natural que el hombre tenga miedo del tiburón. Lo que no es natural son las escenas de pánico en las playas de California. Estos terrores colectivos provie-

nen de la maliciosa imaginación de un guionista de Spielberg. El terror nace en la sala de cine antes que en la playa.

Hace una referencia a Peter Brown, el otro historiador que orientó a Foucault en sus estudios sobre el cristianismo, que dice que toda gran religión o doctrina se impone dándole al hombre una cierta creencia general sobre su condición.

Estas creencias generales se enuncian al modo de: la humanidad vive en el sufrimiento, el budismo. El hombre sin Dios es miserable, Pascal. El hombre busca la felicidad y la felicidad es imperturbabilidad, los estoicos.

Veyne dice que cada una de estas ideas es falsa y verdadera a la vez. De todos modos cuando creemos en un más allá lo hacemos en bloque. Las soluciones de la fe vienen compactadas y sistematizadas. A esto, agrega, debe sumársele un drama caracterial: todos estamos en un estado de desorden interno, de multiplicidad interna.

Pregunta entonces: "¿Cuál es la inmortalidad que podrá poner fin a nuestros tormentos?" Es difícil vislumbrar las escenas de nuestros ensueños. La escena inmortal puede ser una especie de semisomnolencia como en el paganismo. Amables conversaciones en un bello jardín. Adoración extática de Dios mientras entonamos nuestros himnos. Un lugar en el que alma y cuerpo están reunidos con máxima completud.

Para Veyne la religión no es una entrega piadosa de nuestra naturaleza angustiada sino la prueba de nuestra inconsistencia con la verdad. Es parte de nuestra necesidad de fabulación, de nuestra credulidad hacia los cuentos de hadas y las películas de terror.

Somos los productos de esas fábulas y no de nuestra naturaleza.

La inventiva y la creatividad de estos mundos fantásticos desafían toda concepción general y las explicaciones totales. La necesidad de vivir en medio de fábulas, de construir ficciones variadas, el hecho de que exista un fondo arcaico instintivo que se expresa en fobias y modelos pulsionales tan extraños como insistentes, son muestras de los límites de las ambiciones de la razón.

Veyne no habla de voluntad de poder, voluntad de vivir, u

otras figuras de la metafísica romántica porque le parecen de una generalidad tal que quieren decir todo y no dicen nada. Les reconoce a los discursos de la metafísica una complejidad y una pureza que son la marca de los grandes relatos. Pero no reconoce en las pretensiones de la filosofía y de los filósofos ninguna realidad.

La necesidad de una verdad objetiva, intemporal y universal surge de un instinto vital de angustia que nos obliga a querer sentirnos seguros de nosotros mismos. Y esta seguridad exige la creencia en una verdad. Si esto falla nos sentimos en medio del océano sin aquel tronco de la veracidad.

El nietzscheanismo, dice Veyne, es la señal del fin de la certeza de sí. Cuando se habla de la crítica de la idea de sujeto, y de las formas de su disolución, sobrevienen todo tipo de acusaciones. Pero sólo se trata de que el hombre ya no se ve como soberano y no puede demostrarse a sí mismo con la solidez de un sentido preciso.

Dice que no por eso vivimos en la duda terminal. Desprecia y se ríe de los que practican la depresión neurasténica que pasa de la duda radical, hiperbólica, la que sostiene que nada dice que no estemos locos, o soñando, o siendo engañados por el genio maligno, como en Descartes, a la duda historicista que afirma que del pasado no subsiste verdad alguna; o a los sofismas que sostienen que afirmar que todo sea dudoso se basa en una afirmación que también tambalea.

Veyne tiene afirmaciones fuertes. Dice que la historia está mucho más cerca de una disciplina como la meteorología que de la física atómica. Que es parte de una física del caos y que al tener que ver con una gama heterogénea de agregados, no puede aplicar reglas de cálculo.

La historia es un muestrario del modo en que se manifiestan energías diferenciales. Estas irrupciones puntuales son un misterio. Un siglo de sociología de la cultura no ha logrado despejar la incomprendibilidad de los fenómenos humanos.

Los ejemplos de Veyne son humorísticos: ¿Por qué la gente se preocupa más por su sueldo que por la música atonal? ¿Por qué

en 1942 los franceses invirtieron más energía en la defensa de los derechos de propiedad que en la protección de los judíos?

Veyne se divierte. Los que lo queremos reímos con él. Los que no lo quieren se irritan. La gente se preocupa más por su sueldo que por la música atonal porque sabe que con el dinero puede hacer algo mejor que escuchar música atonal. Ésta es una verdad que Veyne no ignora.

Y los franceses hicieron lo que hicieron porque eran antisemitas. Y si lo eran, se debió a décadas de doctrina racista, ponderada por la crisis económica que dañaba a la pequeña burguesía y, siguiendo su pensamiento de los arcanos de nuestra conducta, por el malestar que producen en nuestra cultura los estados intermedios. Lo que ni es carne ni pescado, los crustáceos, alimento prohibido en el Antiguo Testamento. Los crustáceos de los franceses eran precisamente los judíos, ya que no eran ni franceses ni extranjeros.

Veyne dice que por ser animales somos parte de la naturaleza. Claro que no es una naturaleza estoica. Es absurdo separar la sustancia extensa de la sustancia pensante. Nuestra inventiva es parte de la formidable inventiva de la naturaleza. Pero lo que más descoloca las pretensiones del espiritualismo filosófico y del espíritu de seriedad moral es lo que Veyne llama cotidianidad.

La cotidianidad plantea un problema que en términos pedantes —aclara Veyne— se enuncia así: ¿cuál es el modo de la existencia de los valores en nosotros? Esto tiene que ver con lo que designa como la mediocridad del tiempo y con la pluralidad del yo. Uno de los problemas que se le plantean al historiador es el de emplear modelos que no tengan nada de pomposo y que dejen entrever esa atmósfera de atomización, desmigajamiento y mediocridad... de la vida.

La vida es más fuerte que el pensamiento, nos dice. Se expresa en la dispersión del tiempo y en la fragmentación del yo.

El secreto de los comportamientos no es develado por los valores que parecen orientarlos. Lo cotidiano es la dimensión de la porosidad. Nuevamente nos evoca a Sartre y a sus descripciones de

la náusea. Pero la cotidianidad es para Veyne la realidad humana. Es la vulgaridad. En toda época la mayoría de los hombres o su totalidad se preocupan y ocupan de intereses vulgares. Comunes.

No es que Veyne sea un minimalista ético. Ya veremos el modo en que lleva a cabo distinciones en la moral antigua y la escala de sus exigencias. Sus bajadas a tierra tienen un blanco. Apunta a la pretensión augusta de un pensamiento que quiere volar alto para paladear mejor su desprecio. No es el alpinismo físico de Veyne, que es una rutina esforzada y material, sino un alpinismo espiritual que del mismo Nietzsche hace un ser sermoneador, convencional y aburrido cuando brama contra el nihilismo para proponer un programa salvador.

Solemnidad estrecha y asfixiante en Heidegger de un curioso Dasein que no come, no trabaja ni se corta las uñas. Su rabia contra la sociedad actual fundamentada en una supuesta decadencia. Se ve su odio de la cotidianidad en su idea fabulosa de la antigüedad griega.

El donquijotismo de lo anticotidiano es tanto de derecha como de izquierda. Veyne se refiere a la rabia izquierdista de las películas de Fassbinder contra la Alemania del milagro económico y del marco. Hay quimeras más divertidas que las anteriores, como las que difunden los libros de sociología de la modernidad, en las que se dramatiza todo, desde la peligrosa fascinación de la televisión hasta el reino de apariencias y simulacros que mancillan incluso la misma decencia.

Veyne asocia este tipo de literatura a la sátira que también tenía en Roma por tema principal la decadencia. También expresaba una amargura gozosa en sus dramatizaciones enfáticas.

A pesar de ser un hombre sedentario de pequeña ciudad del sur de Francia, con una vida universitaria regular que lo hace acreedor de todo el sistema de seguridad vitalicia que disfruta un funcionario francés, Veyne piensa que la modernización es un deseo natural de los pueblos.

No cree en los predicamentos de la defensa de los patrimonios culturales. Por supuesto que no desconoce el robo de monumentos que practicaron los imperios. Pero nos dice que si los aborígenes de

Borneo sueñan con blue jeans y Coca-Cola es porque la época del raparrabos y del arco les parece tan anacrónica como a nosotros.

Confiesa sorprenderse de ciertas ideas que tiene en su cabeza. Su preferencia por la civilización occidental, el sueño de que Francia se asocie al poder norteamericano ya que Europa unida no es suficiente para asegurarse un futuro.

Veyne tiene horror a las predicaciones y a los predicadores. Prefiere el silencio a las palabras fatales que excitan a las almas en pugna. Rescata el valor de lo cotidiano porque en ese mundo de la porosidad es posible realizar una labor de despersonalización. Despersonalizarse, nos dice, es aprender a conocerse a sí mismo, a reconocer en uno el amor propio, la mala fe, el gregarismo, el querer vivir a toda costa, mejorarse moralmente para poner distancia respecto de sí, y aceptarse.

Nuevamente el espejo, cuando Veyne se mira, se pregunta si su asimetría no es la clave de su temperamento.

"Quizás esto explique que me sienta dolorosamente irregular en algunas cosas".

El arqueólogo escéptico

Se ha retirado de sus clases del Collège de France, y no ha ofrecido nuevos textos luego de su libro sobre René Char editado en 1990. Pero ha presentado un trabajo publicado en unas actas del coloquio "El infrecuente Foucault" organizado por Didier Eribon el 21 y 22 de junio de 2000. Se realizó en el Centro Georges Pompidou y contó con la presencia y las exposiciones de Pierre Bourdieu, Jacques Bouveresse, Arlette Farge, David Halperin y Veyne, entre otros.

La presentación de Didier Eribon nos muestra a un enfurecido homosexual agitando la bandera de Foucault al frente de alguna muchedumbre enardecida. Es el Foucault de las minorías, el militante vituperador, el de los hombres domesticados que rompen las cadenas de la servidumbre. Eribon denuncia a una buena

porción de la intelectualidad francesa por sus connivencias con el neoconservadurismo y sus representantes institucionales.

En este encuentro hubo varias exposiciones como las de Eribon. Hay un frente homosexual activo que tiene en Foucault un guía teórico. La palabra homosexual no es usada, dicen gay. Los franceses aparentemente siguen con el asunto de la homosexualidad y en estas jornadas se habla de la conveniencia de adaptar la palabra y usar 'gaie', para darle la connotación de alegría, esta vez francesa, que evoca su significado.

Los gays combaten lo que llaman intentos de recuperación de la efígie de Foucault por la derecha, el conservadurismo y el nuevo liberalismo. La derecha se aprovecharía del desgaste del tiempo que convierte un pensamiento activo en una vetustez solemne, prestigiosa y desarmada, de la que resulta elegante hablar.

A pesar de la denuncia de Eribon sobre el silencio hizo desaparecer a Foucault durante quince años, diagramado por la moda de escupir a la juventud de mayo del 68 —acontecimiento a veces considerado infantil y otras senil pero siempre, según dicen los reactivos, absurdamente sobreestimado y sobreactuado—, hay cambios de las atmósferas culturales y políticas que permiten retornos puntuales. Su nombre vuelve a aparecer junto a nuevas ediciones de sus obras.

Hay otro nombre varias veces repetido en estas jornadas francesas que ofició de monje negro. Fue una traición desembozada. Hay un Judas en el encuentro: François Ewald. Este abogado y filósofo fue el asistente de investigación de Michel Foucault en el Collège de France. Además estuvo a cargo de los cuatro tomos de la edición de los *Dits et écrits* y de los cursos que impartió en el mismo Collège.

Es denunciado por varios conferenciantes. Apremiar la magnitud del crimen a través de la variación formal y semántica de las denuncias no es fácil, pero parece que Ewald, que es además especialista de la rama de los seguros —su libro *L'État providence* es una historia teórica sobre las fases de la protección y la asistencia social a largo del siglo XIX y parte del XX— elaboró un proyecto de ley para reducir la tasa de desocupación en Francia.

El problema del desempleo es clave en Europa y Ewald —ha-

ciéndose eco y cargo de ciertas preocupaciones de la socialdemocracia europea, como por ejemplo Schröder— propone una estrategia para encararlo. El problema enfocado es el de los desempleados con un oficio o profesión que a menudo rechazan los ofrecimientos laborales que las oficinas estatales les proponen si éstos no tienen que ver con su especialidad. Prefieren cobrar el seguro de desempleo hasta que tengan una oferta apropiada.

Ewald sugiere una disminución del monto de la asistencia en caso de rechazo de ofertas laborales. Esta propuesta se sostiene en una posición ética que vincula la dignidad con la asunción de riesgos. La asistencia del Estado no se concibe como un deber que el asistido recibe por derecho ciudadano, sino una protección a una posición desvalorizada socialmente que margina al individuo a la espera de algo que no se sabe cuándo ha de llegar. Quizás nunca.

Ewald considera que trabajar aunque no fuere en lo que se hizo durante toda la vida o en aquello para lo que uno se preparó es tomar una decisión de riesgo, un uso de la libertad, que dignifica. Afirma que es un acto más vital, libre, y digno, trabajar para ganarse el propio sustento que recibir asistencia estatal. Una ecuación ética diagramada por un modelo lúdico: jugar, arriesgar, ganar o perder, es más digno (¿o viril?) que recibir. De ahí estos mecanismos punitivos para favorecer una nueva actitud frente al trabajo y al mismo tiempo para reducir el desempleo.

Deberíamos inscribir estos planteos en los análisis que se han hecho sobre la desocupación en la misma Francia —por ejemplo André Gorz y Robert Castel— en los que se considera que la palabra desocupación es inadecuada para describir una realidad estable de contingentes poblacionales que no accederán nunca o rara vez al mercado de trabajo.

El ataque a Ewald de parte de Eribon, Bourdieu y otros no se detiene en la particularidad del problema ni en la propuesta de solución, sino en la calidad moral y política de la conducta de Ewald. Se ha reunido con la patronal, se ha mezclado con el poder, más aún, es parte de un poder disciplinario y vigilante que sólo

quiere agregar más espacios de dominación. Se ha hecho sirviente del Príncipe.

Y por otra parte, ya que las jornadas lo exigen, dan cuenta de una traición a la obra de Foucault, a su ideario y un rapto ilícito de su herencia. Uno de los expositores ilustra el hecho con una comparación. Es como si un analista foucaultiano ofreciera sus servicios para reforzar y mejorar procedimientos panópticos en las cárceles. Hacer un uso 'positivo', administrativo, de Foucault. Un servicio al poder.

Uno de los denunciantes se pregunta si la obra de Foucault permite estos usos espurios, y reconoce que el mismo Foucault a veces se muestra oscilante, dubitativo y molesto, ante ciertas cuestiones sociopolíticas que grupos de izquierda preferirían ver contrastadas y decididas. En síntesis, colaboracionismo o resistencia, esta vez bajo el paraguas de la obra de Michel Foucault.

Esta lucha política alrededor de Foucault distribuye un mazo de identidades. Él mismo decía que los textos deben ser usados como una caja de herramientas. Lo que no podía aventurar es que su propio nombre fuera el principal invitado de un banquete antropofágico. De todos modos lo que importa son los comensales y no el supuesto manjar. David Halperin, el autor de *Saint = Foucault*, divide, en este encuentro de París, a los aficionados a Foucault en dos grupos según la elección que se haga de dos revistas eróticas gay publicadas en los EE.UU. En realidad, la línea divisoria está constituida por las tapas de cobertura de estas revistas. Una tapa es de la revista *Hero* y la otra *Bound & Gagged*. Es decir *Héroe* y *Atado y amordazado*. En la primera se ve a un matrimonio gay en su casa, sentados en un sofá, el mayor con el brazo apoyado en el más joven que sonríe a la cámara, los dos mullidos y tiernos en lo que Halperin llama su fantasma romántico.

La otra muestra los dos torsos desnudos de Sweet Williams atado, y por detrás, su pareja, J. T. Sloan, que le cierra la boca con su mano mientras la otra se pierde por debajo de la tapa hacia un sector indecible de Sweet.

Halperin analiza la identidad del posible público lector de estas revistas y el mensaje que transmiten sus imágenes. La primera escena habla de una relación amorosa que se basa en una profunda amistad que según Halperin oculta la particularidad erótica al mismo tiempo que subraya el aspecto indiferenciado de la categoría de la identidad gay. Nathan y Jerry, los que forman esta pareja, son incapaces de reconocer la diferencia sexual que funda su unión, no quieren saber nada del poder de la carga erótica que se deriva de las diferencias de edad, de dinero, de belleza, de cultura, de experiencia o de status social. Todo tipo de división es visto por ellos como algo perturbador.

Los otros, Williams y Sloan, no se sienten molestos por sus roles, ni por las diferencias de dominación y sumisión que los sostienen. Podría suponerse, dice Halperin, que si les queda algún resto de malestar, éste se convierte en la dosis necesaria de vergüenza de sí que necesitan para posar y convertir, mediante un desafío, el pudor en transgresión. Un salto para adelante y no una sublimación culturalmente correcta.

Halperin recuerda un reportaje que le hicieron a Foucault en 1978 en el que dice preferir la noción de placer a la de deseo, a pesar del interesante giro que le había dado Deleuze en su *Antiedipo*. Deseo es una palabra que evoca profundidades dramáticas, imágenes de prohibición y transgresión, de incesto y tentación. Lo que designaba en *La voluntad de saber* como la problemática de la sangre.

Rescatará la categoría de placer simplemente porque la considera vacía de contenido, porque en última instancia no quiere decir nada. El placer no tiene que ver con sujetos, con interioridades ni con ninguno de los armazones que han edificado respecto del deseo tanto las religiones como la medicina y la psicología. El placer es un acontecimiento que se produce fuera del sujeto, en los límites del sujeto, o entre dos sujetos. En algo que no es ni el cuerpo ni el alma.

Halperin afirma que quizás por estas precauciones teóricas y políticas, Foucault, que no fue un campeón de una identidad gay

desexualizada, tampoco quiso avanzar en el tema y hasta rechazó elaborar teorías sobre la subjetividad gay. Esta ambigüedad es lo que permite a Halperin advertir sobre la calidad de ciertos entusiasmos y usos que pueden hacerse de Foucault en nuestra época.

Quizás el peligro, nos dice, no sea el mismo que en tiempos de Foucault. Ya no se trata de combatir todas las trampas que tienden los artilugios de la medicina psicológica bajo las formas disciplinarias y censuradoras de un modelo heterosexual dominante. Es posible que hoy el riesgo sea diferente, que el peligro surja de un proyecto que quiera negar la singularidad de la sexualidad gay y usar a Foucault como referente moral para condenar la política cultural del movimiento gay y el de las lesbianas.

El combate se dirige en la actualidad contra los usos conservadores y normalizadores de la categoría de identidad gay y sus sublimaciones en términos de amistad, solidaridad, fidelidad, y otros modelos de conducta.

En medio de este sistema de alarmas sobre colaboraciones administrativas con el poder y adaptación de las sexualidades transgresoras a sistemas moralmente correctos, la intervención de Veyne en estas jornadas se situará en otro escenario. Su título ya indica el derrotero a seguir: "Un arqueólogo escéptico".

Respecto de la posición de Foucault sobre la importancia de las identidades sexuales, Veyne evoca ciertas confidencias de Foucault en las que decía que no se trataba de hacer aceptar la homosexualidad por la sociedad, que ése no es el combate, sino de hacer que el problema se desvaneciera con una transformación cultural; es decir que no se trata de esperar el día en que pueda confesarse con toda tranquilidad la identidad gay, sino el día en que nada deba confesarse. Cuando el tema no se trate más, ni quiera tratarse, ni se recuerde, ése será el momento en que las preferencias amorosas no identificarán con más precisión a un individuo que el hecho de que su apellido comience con una letra de la primera o de la segunda mitad del alfabeto.

La exposición de Veyne parece inocente. Mientras los otros se plantean frontalmente los efectos políticos deseables o

indeseados de la lectura de Foucault, Veyne se dedica al respetable juego de la epistemología.

Le interesa discutir las nociones de discurso, verdad, poder; y las ideas de Foucault sobre el nominalismo, el escepticismo y la estética de la existencia. En cada uno de estos rubros tomará un atajo diferente al que los comentaristas toman habitualmente. Todo aparentemente inocuo, digo aparentemente porque la suavidad de la propuesta esconde una serie de afirmaciones no muy frecuentes de escuchar.

Dice que la noción de discurso indica que hay algo oculto en los saberes circulantes. Que la palabra arqueología remite a este trabajo de desocultamiento. Dice además que Foucault habló tanto de discurso que se confundió a sí mismo y confundió a otros. No importa tanto lo que dice sino de lo que habla. Y el pensamiento de Foucault es muy simple: lo que se dice depende de la época en que se dice. Hay límites para el decir, no se puede hablar de cualquier cosa y de cualquier manera en todo momento.

No es que Veyne no quiera complicarse la vida o la mente, sólo sugiere que lo simple es tan simple que nadie lo entiende, y menos en círculos semiológicos ávidos de crucigramas formales.

Que el discurso sea algo oculto parece ir en contra de la definitiva postura de que la arqueología se aplica a la superficie textual de los discursos. A un campo de visibilidades. Esto lo dijo Foucault mil veces. Veyne insiste en que esto no es así. No le importa contradecir a Foucault porque sabe que Foucault ha zigzagado bastante, y que jamás le importaron cierto tipo de fortalezas.

La caoerrancia, decía Deleuze, es la vía filosófica.

Veyne dice que el discurso es lo que los hombres hacen, y que no hacen lo que dicen. Hay un desfase entre las prácticas y los enunciados. Marx decía que las formas de la conciencia pueden no corresponder a los modos de existencia. Pero esta vez el análisis no se encuadra en el optimismo de las utopías sociales del siglo XIX. Vivimos fabulados por nuestras propias palabras. Y no hay que morir de desesperación por eso.

Creer que si no se atrapa la verdad de la milanesa no se la come es una pena para el paladar. Este ejemplo gastronómico quizás no demasiado francés ya muestra que Veyne no va a perder el sueño por ciertas inquietudes que pueden llevar a la desazón al gremio filosófico.

Afirma que el poder de fabulación es lo que los hombres más aprecian. No es cierto que buscan la verdad, quieren cuentos, quieren creer, soñar, delirar, entrar en mundos fantásticos. El animismo es la religión universal.

Veyne ha escrito muchos textos sobre la antigüedad y el paganismo, y dice que los griegos y romanos creían en Júpiter como nosotros en Jesús. Es decir que creían como se puede creer en esas cosas, un poco, más o menos, o con muchas ganas. Nada puede importar más que la voluntad de creer.

Los romanos, aunque carecieron de escolásticos que disputaran sobre las nociones de sustancia, metamorfosis, transubstanciación, encarnación y todos los argumentos imaginables que puedan explicar las mutaciones de la sangre en vino y el tres en uno, no dejaban de acurrucarse en el piso de un templo a los pies de alguna divinidad de mármol para contarle el dolor que sentían por el desplante que una cortesana orgullosa les había hecho la noche anterior.

Conversar con las cosas es lo más normal del mundo. A nadie le importa mucho que le digan que el oso de peluche es de juguetería y que a Pinocho lo fabricó Gepetto. Tienen la vida que nosotros les damos como dioses que somos a imagen y semejanza de Aquel que también nos hizo.

Pero no por eso lo único existente son los productos de nuestra imaginación. Por supuesto que la realidad existe, pero no está desnuda. Es lo que siempre dijo Foucault. Nunca pensó que, por ejemplo, la locura —que analizó con minuciosidad en su tesis de doctorado— no exista. Claro que existe, dice, pero no sabemos qué es. No hay ninguna locura más allá de sus formas vestidas a través de los siglos en los discursos y las prácticas.

Es muy difícil entender esto de que la locura existe pero que

al mismo tiempo no sea una cosa, difícil aun para espíritus de una inteligencia y una sagacidad como la de Raymond Aron, así es.

Digo así es para Veyne que lo señala; Aron es de una rapidez mental sólo comparable, nos dice, a la de Foucault. Nombrar en aquellas jornadas sin explicaciones al famoso y prestigioso sociólogo y pensador resulta extraño. Al menos en un principio. Luego ya veremos que no tanto. Pero el lector debería detenerse en este apellido porque es parte de una extraña historia en la a veces monótona historia de las ideas del siglo XX.

Por ahora sólo nos detenemos en el momento en que Veyne nombra ante el auditorio de foucaultianos a Aron. También nombra a Wittgenstein para decir que en realidad si hubiera leído al filósofo unos años atrás, quizás habría tenido mejor ayuda para sus inquietudes que las que le dio Foucault. Que tiene más cosas en común, quizás, con Wittgenstein, que inventa la figura de juegos de lenguaje que permite componer discursos con conductas y rescata la singularidad de las formas de la verdad de acuerdo con las reglas de uso de los lenguajes.

Inesperadamente cita a Foucault: "No hay que usar el pensamiento para dar a la práctica política un valor de verdad". Esto lo dice, y así lo aclara, para aquellos que enarbolan el icono de un Foucault rabioso emparentado con los ideales de mayo del 68.

De todos modos Veyne fue un adherente entusiasta del Mayo Francés. Lo que motivó entre otras causas su alejamiento de Aron. Pero descreo de ciertos usos de un Foucault de combate. Usar la teoría para legitimar la política recuerda a los vaivenes seculares del materialismo dialéctico. Creer que para llevar a cabo una acción se debe tener preparada la teoría adecuada, con su consiguiente estrategia, la táctica correspondiente, es de mentalidad de relojero y no de político. Ni Foucault ni Veyne han sido teóricos.

Hay muchas cosas que matizar cuando se habla de la concepción que tenía Foucault sobre el poder. No tiene respecto de las palabras de su amigo una actitud de adoración. Tampoco necesita de la globalidad y de la armonía de las concepciones. El poder es la capacidad no física de conducir a los hombres. De

hacerlos caminar sin colocarles las manos y los pies en la posición adecuada.

Veyne no tiene interés en ser parte de los escolásticos del poder. Tanto el poder como la verdad dan lugar a eternas repeticiones argumentativas. Sin embargo, las relaciones entre el poder y la verdad han sido los temas nucleares de Foucault.

No ve opciones definitivas entre una idea del poder como dispersión microfísica y otra en la que aparece en su dimensión central y gigantesca. Nos dice que no hay dudas de que el *Leviatán* existe. No tiene la ingenuidad de ignorar la capacidad de acción de los aparatos estatales, nacionales o supranacionales. Pero señala que estas entidades centrales no son eficaces sin la multitud de pequeños poderes liliputenses. Lo que mueve a una sociedad, agrega, es tanto el poder central como los innumerables pequeños poderes.

Por eso también rescata el valor para los estudios históricos de las anécdotas que nos hablan de las pequeñas aventuras de los hombres. Las microhistorias de los individuos hacen palpar la textura de los efectos macroscópicos de los grandes agregados moleculares.

Veyne se propone un trabajo de afinación. Ha de precisar ciertos conceptos que estima importantes para leer la obra de Foucault al tiempo que delimita su posición respecto de otras interpretaciones.

Dice que Foucault es nominalista y escéptico. El nominalismo no es necesariamente el despliegue sofisticado de todos los vericuetos de la escuela de Ockam, sino una actitud que llama espontánea de los historiadores. Es parte de una estrategia anti-objetivista contra cierto naturalismo de las concepciones que nos hace reducir la diferencia a lo mismo, la heterogeneidad a lo idéntico, las otras épocas de la historia a la nuestra. Veyne insiste en que tanto él como Foucault tenían la afición del trabajo del historiador porque los introducía en un universo de exotismo. Foucault se sorprendía con entusiasmo por las cosas que el hombre podía llegar a inventar.

En las antípodas de todos aquellos que pretenden encontrar 'un parecido' entre las descripciones que hace Foucault del mundo antiguo con lo que sucede en la actualidad, a distancias siderales de los que interpretan la historia del presente como una argamasa en la que se mezclan preguntas de hoy con respuestas de ayer, o con una visión del trabajo genealógico que 'deconstruye' para mejor acercar el pasado al presente, Veyne insiste en el extrañamiento radical entre las culturas.

El trabajo del historiador que también lleva a cabo Foucault consiste en mostrar que las preguntas de ayer no son las de hoy, y que la mirada y las conductas de los hombres de otras culturas y civilizaciones son radicalmente diferentes. En esto reside el interés de la investigación del filósofo historiador en su viaje temporal y traza una línea de demarcación con el análisis discursivo de la hermenéutica, modo de interpretación que busca semejanzas e identificaciones en la acción de los hombres.

Si para la hermenéutica es deseable y pertinente ponerse en el lugar del otro y participar de una comunión de sentido, para Veyne y Foucault es bueno reconocer la diferencia del lugar del otro.

Esta labor diferencial es la que por un procedimiento negativo destaca ciertas características de nuestro mundo. Por el hecho de mostrar en qué el imperio romano no es el norteamericano de hoy, en el trabajo de fisurar identificaciones excitantes se despliega un dibujo en negativo de los rasgos de nuestras sociedades.

A modo de conclusión: las diferencias epocales de los hombres son las que mejor destacan su provisoriedad. El hecho de que la historia muestre un sistema de rupturas y discontinuidades hace que nuestra mirada sobre el presente también tome en cuenta los puntos de fuga y los eslabones débiles que definen su transitoriedad.

A pesar de esta toma de posición a favor de una percepción de la diferencia y de la singularidad, se huele algún fruto del viejo idealismo en este circuito de dibujos en negativo en el que el trabajo del historiador aporta datos para pensar la historia presente por un sistema de huecos que dejan las diferencias con el pasado;

en este sistema de planchas para grabar que imprime por contraste se percibe un sabor hegeliano.

No es que se trate de un movimiento circular como ocurre en la especulación dialéctica, Veyne no habla de una totalidad dialéctica. Pero el tinte dialéctico aparece en una especie de superación que resulta de una reinserción o integración del diferencial del pasado en el presente. El análisis histórico 'enriquece' la percepción del presente esta vez sin necesidad de ideologías evolucionistas ni formas teleológicas.

Es una dialéctica atea, quizás como la que empleara Marx en algunos análisis, una 'ateología negativa' como diría Bataille.

No podemos dejar de recibir de parte de Foucault, como del mismo Veyne, señales, cada uno en su estilo, de observaciones, críticas, menciones y comparaciones de lo que sucedió hace siglos con lo que sucede en nuestros días. O, al menos, en los días en que ellos escriben.

En la historia del presente interviene la actualidad en las preguntas que se hacen al material, en la selección del mismo, en el estilo de la reflexión, en las asociaciones que se hacen y, en el caso de Veyne, en las comparaciones y analogías que emplea para situar mejor al lector en el escenario adecuado.

Estos retornos a la actualidad cuando se habla de Grecia y Roma tienen una función crítica. Se trata de impedir el traslado de un código de otra cultura a nuestro idioma, diluyendo así su singularidad.

El rescate de la singularidad de un acontecimiento histórico es una labor en la que interviene lo no dicho en la época de la que se habla, la matriz de los saberes y enunciados, pero para llegar a hacerlo a veces se lo ilustra con ejemplos de nuestra actualidad para despejar de prejuicios el camino. A veces son prejuicios de superioridad, o de percepciones e interpretaciones fallidas debido a las trampas del lenguaje.

Las palabras tienen valor, y esto sin duda contamina la gramática. Pero la labor de Veyne no es la de la filosofía analítica. No se trata de un trabajo de depuración mediante juegos de lenguaje

con el fin de despejar malentendidos, aporías y espejismos. Es un camino de historiador, de erudito, pero que exige, además, una sutil observación del presente. El trecho es corto porque procede por analogías breves en las que Veyne, con un ejemplo evidente de nuestra cotidianidad, despeja evidencias que nos hacen interpretar erróneamente el relato histórico.

La palabra esclavo que se aplica al mundo romano puede hacernos creer en situaciones, personajes, roles y modos de dominación que provienen de otras formaciones sociales y culturas —como la del sur de los EE.UU.— y que nada tienen que ver con lo que se llamaba esclavo en Roma. Nos habla de formas de domesticidad insertas en una sociedad de 'backchich' y clientelismo, formas dispares respecto de lo que la palabra esclavo hace circular en nuestra época.

Las referencias de Veyne a Brasil, a los 'pronunciamientos' latinoamericanos, a los EE.UU., a la vida francesa, estos retornos al presente tienen la función crítica de despejar evidencias forjadas por historiadores dogmáticos y otras que derivan de percepciones que pertenecen a la mirada de nuestra cultura.

La singularidad de un acontecimiento histórico exige este doble camino temporal y erudito. Además, el humor. Es en este sistema de retornos a nuestra actualidad en donde Veyne se muestra mejor en sus afinidades temperamentales. Porque por un lado dice que el pensamiento del pasado debe mostrar el extrañamiento que marca la diferencia con nuestros hábitos y nuestra cultura. Pero por el otro, mediante los ejemplos de nuestra contemporaneidad, hace un llamado de atención al lector en caso de escandalizarse con candor por alguna travesura que aparece en el informe de la historia.

Baja así los decibeles de los puritanismos que se despiertan cuando se habla de circos romanos, o de amores con mancebos, o de corrupciones palaciegas, y remite a unos pocos sucesos de la actualidad en donde aquello que sucedía no ha dejado de suceder, sólo que los ropajes de hoy son los que nosotros usamos y por eso no los vemos.

Veyne insiste en señalar que entre una misma frase pronunciada por un estoico y un cristiano existe la distancia del discurso, es lo no dicho lo que ha cambiado. Tomemos el ejemplo de una observación de Séneca: "El hombre debería ser algo sagrado para el hombre; sin embargo se lo mata por diversión."

Esta frase para Séneca y para un cristiano no tienen el mismo sentido (el circo aburría a Marco Aurelio, o era un detalle de la locura universal para Séneca, quien de todos modos asistía). Para un aristócrata pagano lo importante es el desapego, la autonomía, la serenidad en un mundo de locos que hay que considerar desde lo alto y sólo condenar con la indiferencia del sabio.

Para un cristiano la suerte que le toca a su alma depende de la voluntad divina y su moral está determinada por la obediencia a un sistema de reglas que tiene como finalidad la consecución de su salvación. Es una misma frase pero no un mismo sentido ni un mismo referente.

Un periodista le preguntó a Foucault: "En la medida en que usted niega toda verdad universal, ¿se considera escéptico?" Respuesta: "Por supuesto que sí". Pero, aclara Veyne, no es un escepticismo que niega lo que es real y evidente. No es del estilo infamante de 'no existió Auschwitz' o la negación de otras realidades más allá de cualquier nombre. Es un escepticismo sistemático sobre los universales antropológicos y las generalidades esenciales del estilo que propone pensar 'la verdadera democracia' o el 'sentido de la vida'.

Este escepticismo no es un relativismo. Esta posición gnoseológica no es la que afirma que todo el mundo tiene algo de razón. El relativismo fue una reacción contra el historicismo. Tampoco define Veyne al historicismo con un lugar común: la doctrina que afirma que detrás de los acontecimientos históricos existe una profundidad de sentido. Una finalidad trascendente.

El relativismo, nos dice —si alguna vez existió algo así que no fuera una arcilla para todo uso—, era una doctrina que aspiraba con candor a la verdad total. Se oponía al historicismo para quien la verdad importaba menos que la riqueza y la diversidad de la vida y la solemnidad del devenir.

El historicismo produjo una serie de desdichas. Asumió las consecuencias del descubrimiento de las culturas y religiones exóticas durante el siglo XIX. Aportó más ingredientes ideológicos para la disolución del Dios infinito. La finitud humana quedó sin garante.

La verdad y el tiempo se enfrentaron como enemigos. De ahí Spengler y su relativismo y Heidegger que a pesar del tiempo pretende recuperar un absoluto. Los dos no renuncian a un absoluto. Una ley para la evolución y desaparición de las sociedades en Spengler, una voz perdida y olvidada por la acción triunfante de la razón moderna en el otro.

Veyne respeta a Heidegger, siempre que permanezca a una buena distancia. Mientras no se entrometa en sus preferencias teóricas, y en el pensamiento de algunos admirados amigos, como Foucault y Char, por ejemplo. Nada más inconciliable que Foucault y Heidegger, porque nada hay en Foucault que pretenda una superación del historicismo con un tejido sublime o alguna variante teológica de un Ser que como una divinidad especulativa interpela, resiste, y se esconde de los hombres. Para Veyne la mística no es asunto de verbosidades o de demostraciones escolásticas. La mística o vibra o no vibra.

El escepticismo de Foucault se sostiene en una voluntad de disipar cuatro ilusiones: el esquema de la adecuación, la efigie de lo universal, y la creencia en lo racional y la construcción de lo trascendental. Éstas son las cuatro mayúsculas a disolver.

No hay objeto, ni ley, ni una razón definida fuera de la contingencia de la historia.

El pensamiento de Foucault, sintetiza Veyne, proviene de la reflexión de Montaigne y Pascal que meditan sobre la miseria del hombre sin Dios, la miseria de la verdad y de sus valores, pero no del malestar de vivir. Los miserables y su fiesta, y no el lamento mortecino de los que ansían recuperar algún oro espiritual.

A esta miserabilidad activa, Veyne le agrega una dosis de Voltaire y Nietzsche, que pertenecen al mismo tono de voz de Foucault cuando no estaba frente a un público, un afán por la

demistificación, por reaccionar contra un estilo de pensamiento edificante que busca posiciones seguras.

"El hambre no demuestra la existencia del alimento". Esta frase resume la crítica al idealismo edificante y otras variantes del 'wishful thinking'. El reino de las necesidades espirituales no se justifica objetivamente. Además, para Veyne, y en esto no se encuentra solo ya que se ve acompañado por Foucault, la búsqueda de la verdad no tiene mayor intensidad que la de fabular, y esta última también tiene que ver con la tremenda necesidad de no aburrirse. Varias veces cita a Pascal, que decía que las desventuras del hombre provienen de que no sabe permanecer quieto en su habitación.

Llama la atención sobre un término que tiene la desgracia de emplearse a granel: subjetivación. Esta palabra ha sustituido en el dominio de las saturaciones y de las palabras-consigna al término 'conciencia' que los afluentes de Sartre emplearon hasta su sequía.

Parece que todo el mundo se preocupa por la subjetividad. No hay mesa redonda, panel, congreso, jornada, asamblea, que no invoque su nombre cuando se trata del nuevo destino del hombre. Para endulzar aun más los bombones, se dice: 'los efectos en la subjetividad'.

Veyne marca una diferencia. Distingue subjetivación de estetización, términos que los comentaristas de Foucault han superpuesto indistintamente. Se remite a Max Weber, pensador social de gran influencia en él como en Foucault.

Parte de la noción de *ethos*. Dice que el *ethos* personal del puritano, su construcción de sí como ser laborioso, esta estética de la existencia, se hizo subjetivación cuando se convirtió en norma. Es decir que la subjetivación hace intervenir los procedimientos de la normalización. Cuando el puritanismo es trabajado por el calvinismo se convierte en el correlato espiritual del capitalismo. Desde entonces capitalismo y protestantismo son dos realidades que se llaman entre sí.

El puritano quería ser el hombre de una vocación y profesión, eso es estetización. Debemos serlo, ésa es la subjetivación. Una moral del status.

La estetización tiene más que ver con la psicología que con la historia de las ideas. No reenvía a una doctrina previa, no tiene otro

origen que ella misma y una gratuidad que no responde a ninguna necesidad; por el contrario, la crea, como también puede crear las disciplinas para su ejercicio.

No apunta a fines porque lo que persigue no son más que pretextos: salvación, serenidad, nirvana. Su energía viene de las pulsiones del yo y no de una doctrina persuasiva.

El *ethos*, dice Veyne, es una excrecencia que no modifica al sujeto en su totalidad. Aun cuando las prescripciones se formulen en términos universales no tienen aplicación universal. Se es estoico o cristiano, agrega, y se vive como senador romano o burgués. Por eso los estoicos estaban de acuerdo en que nadie, salvo quizás Hércules, podía convertirse en sabio. Séneca le decía a un discípulo que jamás lograría la tranquilidad del alma.

Dice Veyne: a falta de transfigurar al discípulo, el estoicismo le cambiaba la idea dándole una pasión, la del estoicismo. Salida que puede darse con frecuencia en otras disciplinas, como el psicoanálisis por ejemplo.

La intervención de Veyne en este congreso termina con una extraña evocación de Clemenceau, quien le hace pensar en Foucault por haber sido un hombre elegante y combativo, y al mismo tiempo intratable, comprensivo y ásperamente escéptico.

Pan y circo

La porosidad de lo cotidiano es uno de los temas que Veyne trata en su libro *Pan y circo*. Es una voluminosa tesis de doctorado de la cual se arrepiente ya que la considera un libro fallido. Dice haberse equivocado en confeccionar un libro horizontal. No debió haber analizado funciones sociales como la caridad, la filantropía, el potlach, el clientelismo, el Estado benefactor, en el marco de una sociología comparativa con el fin de mostrar que todas estas formas no son sólo variantes de un universal llamado redistribución. Estima que habría debido realizar un estudio vertical que profundizara los rasgos de la sociedad romana en su tiempo.

Estos arrepentimientos de Veyne no hay que tomarlos como muestras de coquetería pero tampoco muy en serio. Es un ser disconforme consigo mismo y así lo expresa en sus libros.

El tema del estudio es lo que llama evergetismo, que se parece a lo que en la actualidad se denomina tercer sector. Es el uso público de fondos privados con fines de beneficencia. Apelando a términos antiguos, Veyne lo define como liberalidades privadas a favor del público.

Seducido por la sociología emplea su vocabulario y nos dice que 'evergesía' es un hecho social total: costumbre, tema del derecho escrito, actitud, un fenómeno de mentalidad.

El problema también tiene que ver con el dinero, sus usos y sus modos de apreciación. La economía es otra disciplina que Veyne incorpora a su trabajo de historiador, y en el caso de Roma la aplicará para temas puntuales como la fuga del oro, la inflación de precios, los modos de inversión de capital en la agricultura, la diferencia entre una economía de liquidez y otra de riesgo, los libertos y el sistema comercial, y el carácter extraeconómico de la esclavitud.

Pero los usos de la sociología y de la economía que incorpora a la historia no sólo son necesarios para cualquier estudio histórico, sino que en el caso de su investigación responden a intereses precisos de Veyne.

Tanto en *Pan y circo* como en *La sociedad romana e Historia de la vida privada*, Veyne hace una crítica de los supuestos del marxismo y del racionalismo aplicados al análisis histórico de la antigüedad. A partir de esta crítica afirma que no todas las acciones y conductas humanas responden a una necesidad social, no todo es útil respecto del poder o de la resistencia a la dominación, no todo es interés o ideología.

El racionalismo comparte con el marxismo esta versión utilitaria de la sociedad. Todo se explica sobre la base de la necesidad, del interés, del poder o de la ideología. Cada gesto colectivo organizado debe estar al servicio de algo.

Veyne mostrará la serie de actitudes, valores, y aspectos de la microsociabilidad antigua, destinados a la nada, gratuitos, fastuo-

sos, derivados de uno de los motivos más insistentes de la sociedad imperial: el prestigio y la gloria. No todo es manipulación de conciencias, politización o despolitización, disciplinas al servicio de las variadas formas de la sujeción.

Los esclavos no siempre sufren ni carecen de poder, los libertos no siempre gozan y disfrutan de su libertad, los amos no siempre mandan y duermen tranquilos en sus sistemas de seguridad, la religión no siempre es un dispositivo de creencias sino de comodidades a medias sinceras, los ideales no reenvían a intereses, la educación ni siquiera está al servicio de la formación de un ciudadano funcional.

Ésta es una vertiente de la crítica de Veyne a los supuestos del racionalismo, y del optimismo racionalista, que sostiene que la historia es el andamiaje de la falsa conciencia, de los velos ideológicos, de los intereses embozados, del cálculo total de un poder central, y de una lucha de clases omnipresentes en las tensiones sociales.

Crítica que también es categorial porque ataca los anacronismos que nos hacen ver a un emperador romano como a un rey de leyenda, a un palacio romano como una corte medieval, a un sistema de esclavitud romano como un antecedente mimético del tráfico de esclavos de la modernidad naciente, a las reglas del parentesco como un sistema de prohibiciones del incesto calcado sobre nuestro sentido común.

Son las trampas del lenguaje que usamos y que piensan en nosotros las que nos hacen tejer un sistema de semejanzas que reduce las diferencias a lo mismo. De ahí que una de las tareas del historiador es recuperar lo exótico, el extrañamiento de otra cultura.

Puede ser cierto, como dice Raymond Aron, que si las culturas fueran completamente diferentes entre sí nos dejarían sin instrumentos de análisis y comprensión; puentes de alguna especie deberían existir para que la tarea hermenéutica sea posible; pero eso común en términos generales no es expresable. ¿Qué pueden tener en común una organización diaguíta, la sociedad babilónica y la monarquía absoluta, qué si no es el hecho de que son humanas, es decir nada?

Ni el uso del concepto weberiano de Tipo Ideal es una comprobación de un sistema de semejanzas. El Tipo Ideal no se construye por inducción, sino —Veyne apela a J.C. Passeron— por indexación. Si a la formación social en el Japón de Tokugawa la llamamos feudalismo y encontramos que tiene elementos genéricos comunes con el feudalismo europeo no es por haber seleccionado rasgos comunes de ambas sociedades, sino por poseer el concepto del feudalismo occidental para estirarlo y extrapolarlo a Oriente.

Las generalidades no alcanzan, pero las semejanzas de la sociedad antigua y la actual en política, religión, moral, pueden plantearse, quizás para ser descartadas. En sus análisis y descripciones se explicitan funciones analógicas pero con elementos distintos.

El abandono de niños en la antigüedad era una práctica que nos horroriza, pero recibía la misma consideración que en nuestra sociedad tiene el aborto. Podemos decir que no es lo mismo un bebé recién nacido que un óvulo fecundado, pero para los romanos en el semen ya estaba presente el embrión humano, de ahí que la *fellatio* les pareciera una forma de canibalismo.

Son analogías de funciones, pero no semejanzas de componentes. Las diferencias y semejanzas que resultan de estas comparaciones, y al trabajo de trazar líneas de demarcación respecto de los fenómenos históricos analizados, Veyne lo llama 'explicitación'.

Sin la tarea de explicitación o disolución de las identificaciones nominales no hay explicación en historia. Por eso es partidario del nominalismo en historia. Llegó a decir que el nominalismo es una actitud espontánea del historiador.

Las palabras ya indican generalidades, no tienen que ser conceptos elaborados con sofisticación para vehiculizar un universal. Las palabras 'padre', o 'rey', o 'trabajo' tienen una significación a-problemática en nuestra cultura. Cuando encontramos el mismo término en otras sociedades, debemos realizar el trabajo de explicitación para que el nombre dé cuenta de una nueva singularidad. Los nombres designan singularidades y no cosas, y estas singularidades constituyen un haz de relaciones siempre distintas. Por eso podemos decir que hay historia: porque las cosas cambian

y se convierten en singularidades con los mismos u otros nombres.

Veyne dice que su libro no debía haberse llamado *Pan y circo* sino "*Circo y pan*". El circo romano le sirve a Veyne para hablar de lo que entiende por cotidianidad. Por otra parte se enfrenta a todas las brumas de un racionalismo censor que en nuestros días, y según las sociedades, aparece cuando se habla de fútbol o de otros deportes rentados y masivos.

Este puritanismo de la verdadera preocupación nos advierte que los deportes masivos distraen a la gente de los verdaderos problemas, que son eventos disfrazados de algarabía popular que en realidad manipulan la conciencia de las masas, estimulan los instintos más primitivos, benefician a las corporaciones, estupidizan a la juventud, y otras amonestaciones.

Esta voluntad de verdad se basa en un modelo representacional en el que el deporte representa los intereses de un sector que a su vez representa el interés de otro titiritero maquiavélico. Si hay violencia en los estadios es porque hay pobreza. Si el juego es brusco es porque refleja la inseguridad ciudadana. Con pan y circo los sectores populares aceptan todo y cualquier cosa. Y cuando el circo es romano, en el que las fieras se comen a los hombres, el sistema de crueldad que el poder hace funcionar muestra la vertiente más corrupta y amoral del clientelismo.

Pero Veyne no lo ve así. El circo, nos dice, no era el instrumento de una maquinación gubernamental. Tampoco se despolitiza a un proletariado con la prensa amarilla o con la prensa sentimental. Si esta prensa no existiera, las lectoras y los lectores se aburrirían más pero no militarían más. Es posible ver teleteatros y ser un buen o una buena militante.

Crear que el circo romano era una forma de despolitización y una válvula de escape de los verdaderos problemas es una racionalización de orden moral, y la expresión de una hipersensibilidad respecto de posibles desórdenes. Veyne no considera que los hombres sean particularmente monomaníacos. Tienen varios intereses, muchas ideas al mismo tiempo. Rara vez se los capta con un único gran sentimiento.

La idea de manipulación, como la de despolitización, es una forma de idealizar a la gente. Se cree que la gente es buena y la sociedad mala, o que todo lo que sucede en la cultura es una muestra de la hegemonía de la clase dominante. Así se advierte que se hace divertirse al pueblo para que todo siga igual.

Esta supuesta preocupación por la gente inmersa en graves problemas manifiesta un profundo desprecio por la misma gente. Se la considera idiota, no merecedora de fiestas, sin la altura que exige una sana diversión. Pedagogía de cuartel en bocas progresistas que sólo permiten la recreación luego de haber terminado los deberes.

Una sociedad no se consolida gracias a la virtud de los individuos. Veyne dice que hay que reconocer que no son nuestras buenas intenciones las que hacen perdurar a la sociedad y reforzar la conciencia de ciudadanía. "La mayor parte del tiempo no pensamos en nada".

No es la piedad la que está en la base del cristianismo, ni el puritanismo de las costumbres o la ascesis del ahorro en la del capitalismo.

Para seguir con esta relación entre virtudes y sistemas sociales Veyne retoma los estudios weberianos. En el capitalismo, nos dice, se ve cómo una sociedad ha dejado de ocuparse de los fines para concentrarse en los medios y métodos. El origen del capitalismo está en el despliegue de las capacidades racionales, y el uso de la racionalidad da placer. Nos interesamos por dominar las dificultades, marcar espacios, vencer obstáculos, asir las fórmulas. Tenemos una mente preñil.

Veyne dice que el capitalismo no se define por la búsqueda del éxito profesional como lo piensan algunos sociólogos. La racionalidad tiene que ver con lo lúdico, es una satisfacción por sí misma. Cuenta que las veces que se encontró con capitalistas o directores de empresa no se vio frente a seres codiciosos por más y más dinero, sino con tecnócratas con la seriedad y frialdad de un jugador de ajedrez.

La racionalización no es una ascesis sino un juego. Por eso Veyne invierte la clásica concepción weberiana que encuentra en el calvinismo, el protestantismo, la fuente moral y disciplinaria de la conducta capitalista. No se trata de que un puritano discipline su

fe en el capitalismo, sino de un capitalista que se convierte al puritanismo interpretado con gran libertad.

Podemos imaginarnos dos soliloquios. Uno muestra a un puritano que se dice a sí mismo: "Invertir es mi vocación, Dios lo quiere así". Veyne se pregunta si el puritano ha decidido ahorrar e invertir por ascesis. Cree, por el contrario, que el puritano se dice: "Este oficio de empresario que tengo el placer de ejercer no deja de ser santo y bendito".

Hagamos entonces con gravedad lo que haríamos por placer.

Los hombres piadosos adaptaron el calvinismo al capitalismo. El puritanismo no engendró al capitalismo sino que lo 'agravó', le agregó un barniz de solemnidad. Podemos considerarlo un ascetismo inútil, dice Veyne, porque las actividades racionales no exigen tanta tensión voluntarista.

Porque en la sociedad no todo está ajustado, diagramado desde un poder que todo lo calcula, lo social no es un sistema de envases que ocultan un último contenido. No todo es funcional, ni útil, ni al servicio de lo que sea. Toda sociedad, afirma Veyne, aun las totalitarias, tiene su cotidianidad porque el hombre tiene en todo momento intereses múltiples que pueden conciliarse más o menos bien y que son más o menos imperiosos. La vida cotidiana está llena de pequeñas técnicas y disciplinas que se encuentran entre los variados placeres del día.

No se compran las conciencias. Los juegos y otros dones no eran una muestra de corrupción clientelística, sino un gesto simbólico cuyo rol es comparable a un regalo de un ramo de rosas, o de joyas, en un asunto de cortejo. Las relaciones de fuerza o los intereses materiales no bastan para explicar las formas sociales. Gobernar los sentimientos da un placer especial. Veyne cita a Hume, que decía que si fabricáramos estatuas para que sigan automáticamente nuestras órdenes, no nos daría el mismo placer que si dirigiéramos a personas sensibles y racionales.

Los oligarcas no eran evergetas sólo por cálculo maquiavélico, sino porque el otro no es una cosa sino un *alter ego*. El poder no es sólo ejercicio sino relación con el otro y prestigio.

El evergetismo, nos dice, no es mezquinamente racional respecto de sus fines.

En una relación de clientela hay un intercambio de servicios, no es una relación unilateral en la que un fauno seduce a una ninfa. Pero tampoco es un acuerdo entre pares. Por la desigualdad social, por los estamentos políticos que dividen a la sociedad, ningún individuo puede llegar a nada sin protección.

El circo es una de las formas del evergetismo por las cuales la elite romana ofrecía juegos a la plebe. Era una obligación de patriado, y uno de los modos de ejercer la distancia social. Sin embargo, Cicerón era uno de los notables que estaban en contra de su existencia. No por conmiseración, lejos de ello, y tampoco porque el reclamo de más juegos y luchas de gladiadores pudiera vaciar el erario público, o amenazar a la propiedad. Pero estas fiestas le hacen creer a la plebe que tiene un derecho a la felicidad. Que su único deber no es obedecer en silencio a la elite por la grandeza de la patria. Para Veyne el evergetismo es, entonces, un atentado a otro principio, el de autoridad. No amenaza a los propietarios sino a los gobernantes.

Así como Veyne disuelve con el ejemplo del circo romano las ilusiones del racionalismo optimista y las del cálculo funcionalista, lo mismo propone cuando piensa la religión.

Sugiere no tener ojos volterianos para ver en la religión una de las variantes de la hipocresía. Ni, por supuesto, ojos ilustrados para reducirlas al opio y a las supersticiones. Una religión cumple varias funciones. Lo religioso es sólo una parte de la religión. No duda de que lo religioso es una dimensión humana irreductible y no derivada, que no es sublimación, ni proyección de nuestros atributos en el cielo de la idolatría.

Veyne sostiene que negar la especificidad de lo religioso es mutilar al hombre. Las religiones solemnizan los placeres colectivos. En Roma, los juegos eran a la vez un homenaje a los dioses y un placer para los hombres.

La 'religión' no existe. Pero no porque ninguna religión se parezca a otra, sino porque cada religión es un agregado de inte-

reses, deseos, de objetividades heterogéneas que no tienen otra unidad que la de la palabra religión.

Cada detalle de la religión tiene un esquema causal particular, responde a un interés diferente, y la religión en bloque no es más que un agregado de todos esos resultados como de sus compromisos.

Nos da el ejemplo de un estudio que muestra que la moral sexual del Islam es extranjera a la doctrina del Corán. Era una moral exterior a la doctrina de Mahoma. La moral cristiana, agrega, también existía separada de la sociedad pagana, antes de agregarse a la nueva religión.

Veyne afirma: "Como dice Gilles Deleuze: cada religión es un rizoma".

Este rizoma compone, entre otros elementos: ritualización de la vida cotidiana, un sistema de orientación y de seguridad mágicos, un orden de lo 'sinistro', un sentimiento de la insignificancia de las cosas humanas respecto de lo que sea, una concepción de lo sagrado, una ficción esencialista, el miedo a la muerte, elementos superyoicos, festividad e ilusión grupal, expresividad simbólica de la naturaleza en una percepción ingenua, encubrimiento ideológico de la moral ambiente, estados místicos, transgresión sexual o anal, moralidad obsesiva, humanitarismos, voluntades imperiales.

Veyne define a la religión como una 'molécula histórica'. Un rasgo específico que autoriza a hacer de la religión una entidad específica, discernible de otras entidades sociales, es la capacidad que tiene de agregar un número excepcionalmente elevado de intereses diferentes; una religión es una molécula gigante, tiene la misma especificidad que la química orgánica.

La religión no es una cosa sino un agregado.

El estoicismo

Hay algo en el estoicismo que lo hace perdurable a través de los siglos. Es un momento filosófico de la humanidad con el que

es fácil identificarse. Como dice Veyne: tiene la marca de los grandes relatos. En nuestros días esta atracción también existe. Quizás sea porque el estoicismo apela a las fuerzas del yo, a nuestra voluntad, a nuestro poder como individuos.

Veyne dice que en Francia el estoicismo dio que hablar en razón de la muerte de Foucault. Había provocado fuerte impacto que en su lecho de muerte aún corrigiera las pruebas de su libro *El cuidado de sí*, que hablaba de los estoicos. Y que en los últimos años de su vida pasara de una problemática del poder en función social a otra en la que se elabora la tensión entre la voluntad del individuo y lo que depara la Fortuna enroscada en las redes del Destino.

El sida de Foucault lanzó la moda del estoicismo, pero para Veyne era una larga compañía. El estoicismo fue la filosofía que debió estudiar por su profesión de historiador.

Polemiza con el estoicismo. Vemos en acción el modo en que lee la historia y el pensamiento de los estoicos. Conversa con ellos, los trae a nuestros días y los devuelve heridos. También nos lleva a esos días y nos deja perplejos.

Llega un momento en que no sólo desacredita el saber antiguo, sino que lo ve como una amenaza para la vida. El estoicismo termina por parecerle cobarde. Sólo el contrato que el estoico tiene con la muerte parece ofrecer un acto absoluto. Todo el resto es premeditación, prevención, vigilancia, un sistema de seguridad y un fondo de inversión que Veyne interpreta como un sistema inmunológico. Otras veces lo considera como una inversión de capital cuya plusvalía es una supuesta felicidad.

La traducción castellana de su *Séneca y el estoicismo* traduce el francés 'bonheur' por dicha. Realmente, al menos en nuestro país, nadie dice dichoso por lo menos desde 1925. Es una cursilería de damas antiguas. La gente es o no es feliz. Eso sí, puede ser desdichada. Por los avatares de las lenguas y sus costumbres tampoco decimos que somos infelices, o que alguien es infeliz, ni siquiera usamos desgraciado. Tanto desgraciado como infeliz son una condena y una acusación con las que sellamos la personalidad de alguien.

Una persona infeliz o desgraciada es vil, un ser desdichado está inundado por la tristeza.

Veyne dice que el estoicismo no es una moral sino un recetario para la felicidad. Se ocupa de prescribir recetas para ser feliz y evitar dolores inútiles, o de promover formas de enfrentar el sufrimiento. Por eso el estoicismo es más una medicina que una moral. También es cierto que ni Séneca ni los otros estoicos abundaron en los modos de diagramar una terapia, o en las bases de una futura terapéutica, sino que se dedicaron a elaborar una teoría general de la conducta humana. Séneca parece más bien un clínico que se dedica a observar las acciones que pueden perder a los hombres.

Se trata del control de uno mismo. Esta tarea se basa en un saber que combina una metafísica y una antropología generales. Es una visión de la naturaleza la que sostiene una concepción general del hombre.

La naturaleza tal como la pensaban los antiguos era un enorme ser vivo. Una naturaleza intencional, providencial. Misteriosa en sus designios, al menos nos había provisto de un elemento liberador: la razón. En nuestro programa natural la razón es la apertura a través de la cual somos capaces de ejercer un cierto poder. Éste es el poder de alcanzar la felicidad, es decir la autonomía, o sea la sabiduría. Ser sabio es ser un dios mortal. No es que podamos hacer lo que queremos, sino que podemos llegar a no querer nada.

La razón es el arma que combate contra la violencia de los afectos que nos hace rehenes de las cosas y de los demás. Hay que cortar las cadenas afectivas. ¿Pero se puede?, pregunta Veyne. Aristóteles pensaba que no. Lo único posible es moderar las pasiones para utilizarlas una vez dominadas. La cólera, por ejemplo, sirve para combatir mejor a los enemigos de la patria.

El estoicismo, por su parte, sigue un camino distinto. La afectividad es un fenómeno parasitario. Lo que se hace con pasión se lleva a cabo mejor con sangre fría. Sin excesivas sutilezas, agrega Veyne, los estoicos distinguen cuatro pasiones: por un bien futuro se siente deseo; por un mal futuro se siente temor; un bien presente nos da placer; un mal presente nos da dolor.

Veyne insiste en que esta concepción de la felicidad está a distancias siderales de nuestra forma de vivir y pensar. Para los estoicos no querer otra cosa que la que ocurre no es resignación sino desprecio. El estoico desprecia la vida vulgar, aquella que nos mueve permanentemente de un deseo a otro. La 'euthymia', el estado de agitación que nos inquieta siempre.

Despreciar la vida es degradar aquello que parece lo más precioso, lo que nos posee, aquello que esclaviza nuestro espíritu, nos referimos a las pasiones. Estas resultan de un mal cálculo. Las pasiones son un error. No se trata de una libido que pone en acción una dinámica interna que multiplica un sistema de afectos repetitivos e incontrolables. La compulsión inconsciente del deseo. El afecto es un juicio que se ignora. El buen cálculo requiere un ejercicio de la voluntad. Veyne habla de un voluntarismo angustiado. Los estoicos pertenecen a una categoría de personas que necesitan remar a contracorriente para sentirse legitimados, y para poder dormir. Por un lado esto deriva de un placer de conquista, por el otro de la sensación de medir continuamente las fuerzas y probar nuestra capacidad, pero también se trata del temor a la nada, de ahogarnos en lo imprevisible, lo impredecible, de no estar preparados y dejarnos someter por las sorpresas, debilitarnos y así perder la dignidad. ¿Cuál? ¿La soberanía de gran señor?

Lo raro en el estoico es que su voluntarismo angustiado tiene la meta de llegar a la nada, vaciar la fortaleza de yo. Lograr un estado de seguridad que nos permita dormir despiertos. Una anestesia vital.

Es una utopía. Veyne dice que los ideales del yo que definen al estoico se corresponden con las utopías sociales del siglo XIX. Esta tracción continua que ejercemos sobre nuestro yo no nos hace sabios. Los mismos estoicos lo dicen: no alcanza una vida para aprender a vivir. Es lo que dice el sarcástico Luciano, se ríe de los estoicos que no viven más que para saber vivir, y así se van muriendo.

La imagen de remar a contracorriente es parte de las imágenes acuáticas que propone el estoicismo. La vida es torbellino, los

torrentes salen de su cauce, es nuestra tarea lograr que las aguas sigan un curso regular.

El voluntarismo angustiado debe usar el arma de la razón para superarse a sí mismo. Es decir para no querer más nada. Para la felicidad. Dijimos que en el programa humano, la naturaleza había depositado una chispa divina llamada razón. Esta chispa duerme en nosotros, para despertarse necesita palabras. Las palabras son soplos, es decir aire que aviva nuestro pequeño fuego. Los estoicos decían 'incorpóreos', inmaterialidades como el viento, que no se ven pero actúan.

La razón interviene cuando se pone en acción el intelecto. El intelecto es nuestra capacidad de juzgar. Un buen juicio mata la pasión porque ofrece la verdadera forma de lo que sucede. Y una buena forma es el apaciguamiento de la pasión.

El tribunal de la Razón tiene cuatro actores: la razón que dicta la sentencia; la representación o imagen que se le presenta al acusado; el asentimiento o aprobación que eventualmente se adhiera a los argumentos; y por último, el movimiento (o impulso, o inclinación) que pasa a la acción en virtud de la sentencia.

Veyne se ríe con sus ejemplos. Los estoicos piensan que los hombres pueden relativizar la sujeción de las pasiones cuando las traducen a su realidad objetiva. Hacer el amor —dice Marco Aurelio— se traduce como un frotamiento interno y epidérmico que enardece hasta el espasmo y segrega una flema. Darse cuenta de que las pasiones son juicios erróneos, y que la representación que nos hacemos la tomamos por algo real, es diluir las falsas imágenes, dormir la pasión, usarla para lo que queremos y para cuando lo queramos, ser libres, racionales.

Este intelectualismo enmarcado en una concepción fatalista es lo que para Veyne emparenta al estoicismo con el marxismo. Para uno la naturaleza, para el otro la historia, tienen una dinámica propia irrefrenable a la que el hombre debe ajustarse para ser libre. Son racionalismos optimistas.

La moral que implementa el estoicismo es de máxima, pero su práctica es intermedia. Las morales intermedias son de doble

conducta, lo que los estoicos no desdaban, más aún, las justificaban. Esta doble actitud tiene que ver con lo que definían como 'preferibles'. Un preferible no es un bien. Es menor que el bien pero mucho mejor que el mal. Los preferibles ofrecen ventajas para vivir mejor, y tiene consonancia con los designios de la naturaleza. Ayudan a disfrutar de un bienestar natural. El instinto de conservación es natural, pero ya veremos también cómo sobrevivir por sobrevivir no lo es, mejor matarse.

Pero es mejor la salud a la enfermedad. Séneca califica de incomodidad a la enfermedad. Es preferible vivir en la patria que en el exilio. En realidad, Séneca decía que vivir en el exilio no es un mal ya que los hombres son ciudadanos del mundo. Cuando fue enviado al destierro pidió a un alto funcionario de Nerón que le concediera la gracia para su retorno. Desde el punto de vista de la doctrina esta actitud doble era correcta.

Salud, patria, amigos, familia, integridad corporal, no sufrimiento, no pobreza, son preferibles. Todas estas ventajas naturales tienen otro nombre que para Veyne es engañoso: indiferentes. No son ni buenos ni malos, su incidencia para la felicidad humana depende de las circunstancias y del 'uso' que de ellos hagan nuestras virtudes.

Veyne distingue el bienestar natural, sustentado por el instinto de conservación, de la necesidad de sobrevivir. Vivir no es una necesidad inapelable. A veces es mejor morir. Hay que aprender el arte de bien morir. El suicidio es una salida honrosa para la vida en determinadas circunstancias. Puede ser un preferible.

Ilustra el problema haciendo una analogía gastronómica. La vida se debe abandonar, nos dice, con tanta indiferencia como se abandona un banquete. Se sale de un banquete o de la vida, en cinco casos:

a) banquete: cuando alguien que nos quiere bien interrumpe el festín porque nos necesita.

vida: si hay que sacrificarla a un amigo o a la patria.

b) banquete: si aparece un convidado mal educado que da al festín un mal tono.

vida: si un tirano nos obliga a decir o a hacer cosas deshonrosas.

c) banquete: si la comida o la bebida están podridos.

vida: si se tiene una enfermedad dolorosa o una mutilación.

d) banquete: si no hay nada que comer o beber.

vida: si es víctima de la pobreza o de la miseria.

e) banquete: si la embriaguez nos ha hecho perder la razón.

vida: si nos hemos vuelto locos.

Así es que la supervivencia no se encuentra entre el número de los preferibles. Estos motivos para darse muerte pueden conjugarse en el mismo modo y tiempo con la fuerza de la razón que nos permite objetivar y resistir el infortunio.

La locura de amor se combate mediante una versión fisiológica del mismo. La tortura no impide, dice Plotino, que siga brillando la llama de la virtud como la luz de la linterna en los remolinos feroces de los vientos y de las tempestades. La muerte no despierta temor en el sabio porque éste no se lamenta de que la felicidad o la vida no dure más tiempo. El sabio vive el instante que lo colma, no tiene que multiplicar la duración de una dicha completa.

Veyne cita otro ejemplo particularmente doloroso, el hijo muerto. Ante semejante pérdida, que el mismo Veyne ha sufrido, nos dice: he perdido la cabeza de dolor porque mi hijo ha muerto. La desesperación me arrebata. Yo quisiera dinamitar el planeta. Pero en fin, dirá Epicteto, ¿de qué se trata? ¿De la muerte de un hijo! ¿Es sólo eso? ¿Nada más?

Séneca dice a propósito del duelo por una persona querida que lo que con más frecuencia observamos en estas circunstancias es la conveniencia de exagerar nuestras lágrimas por amor a las lágrimas o por respeto a la opinión pública.

Veyne se irrita con el estoicismo. En esta valentía y dureza filosófica ve snobismo altanero y frivolidad. Más aún en los consejos que son parte de lo que los estoicos llamaban premeditaciones activas. Dormir en un camastro duro, comer con vajilla sencilla y beber en copas que no han sido cinceladas por artistas de renombre, vivir con sencillez una temporada, toda ésta es una moral snob que a Veyne le hace pensar en las quejas de los turistas en Saint Moritz y Cannes.

Esta acusación de frivolidad parasitaria y turística está en consonancia con un análisis que hace Veyne en su libro *La sociedad romana* de una de las facetas en las que se manifiesta el contexto económico del estoicismo romano.

Se trata del tema de la autarquía trasladado al modo de producción económico. La idea de felicidad en la antigüedad está relacionada con una libertad concebida en términos de autonomía. No depender de nada ni de nadie es el ideal que nos hace sabios, es decir libres, o felices.

La *sophrosyne*, o temperancia, es una forma de lo que Veyne llama seguridad o sistema inmunológico trasladado a la moral y a una filosofía de la existencia. Este ideal de justeza y justicia, de perfecta distancia respecto de las cosas y las personas, traslada su tono a cuestiones de pura materialidad.

En Roma, nos dice Veyne, la autarquía no se opone a una economía de mercado, designa una estrategia de los propietarios que se guardan la posibilidad de un eventual repliegue que les procure seguridad.

Esta búsqueda de seguridad es económica y social. Él no las distingue. Considera estas separaciones una afición de espíritus dedicados a la logomaquia. Tampoco se trata de un efecto de una economía de subsistencia o cerrada. Sino de una estrategia que puede coexistir con una economía de intercambios.

En el capitalismo, la seguridad económica consiste en no meter todos los huevos en un solo canasto. En Roma, es la tierra la que permite al mismo tiempo una estrategia de beneficios y una posición de repliegue.

La concepción de seguridad que tiene el agente económico no lo hace buscar la independencia económica, sino la independencia de la economía. Esto es lo que se llama autarquía. Para entenderlo Veyne sigue la distinción de Keynes entre prima de liquidez y prima de riesgo. En la antigüedad, la preferencia económica por la propiedad de la tierra proviene de la prima de riesgo que ofrece la tierra. Es decir que la posesión de la tierra no actuaba en ese marco económico por el beneficio líquido que da su usufructo, sino por

el hecho de que es una especie de ahorro que permite la subsistencia en caso de derrumbe del sistema. Esto también es una de las facetas de la autarquía.

Este fenómeno no deja de tener su actualidad. Si se me permite trazar un circuito que nos lleve al país en el que vivo y que tiene una crisis de magnitudes enormes, creo que el análisis de Veyne puede trasladarse de la vieja Roma a la República Argentina, de un imperio a un mercado emergente. Sólo que debemos sustituir el valor tierra por el valor dólar.

El dólar en nuestro país ejerce hace décadas lo que Veyne llama prima de riesgo. Es el seguro que mantiene el valor de la riqueza una vez que todos los coeficientes de la economía se desvalorizan y se disparan sin control. Aun cuando los depósitos en dólares tengan una tasa casi nula de interés, proyectado a futuro su valor en una economía inflacionaria, hiperinflacionaria, con recesión y deflación, asegura una posición de repliegue que ninguna otra inversión puede garantizar. Por eso el mejor negocio que se puede hacer en ciertas circunstancias con los ahorros es no hacer absolutamente nada. Una posición estoica en una economía muerta.

Esta estrategia de propietarios define a la autarquía en Roma; en nuestro medio se dice economía de especulación. En muchos casos ambas son paralelas.

Por eso nos dice Veyne que una estrategia de seguridad es paralela a una estrategia de beneficios.

El ocio, el ideal de autarquía, la moda romana de vivir en el campo y alimentarse de los productos de su propia tierra, son muestras materiales de lo que Veyne define como snobismo frívolo y mortuorio de una filosofía a la que le dedicó casi toda su vida.

Aron

Veyne respeta a Raymond Aron. Lo considera uno de los intelectuales más brillantes que conoció. "El primer hombre céle-

bre y el primer espítitu notable al que me acercaba". Fue importante en su carrera académica, su mentor en su ingreso al Collège de France. Aron lo invitó a participar como profesor en su cátedra de Sociología Histórica de la Sorbonne.

Según Veyne, los primeros tiempos de la relación fueron idílicos. Reconoce en Aron a un hombre de temperamento cálido, generoso, afectuoso, pero algo inflexible en sus consideraciones morales. Al menos respecto de cierto 'desorden existencial' de Veyne.

Aron apreciaba en Veyne su tono polémico, confuso, contradictorio. Por estos mismos atributos llegó años después a rechazarlo. Prestó especial atención a los primeros escritos de Veyne. Encontró en él un interés de una intensidad similar al suyo por las cuestiones filosóficas. Considera a Veyne un historiador profesional especialista en problemas de la antigüedad, parte de lo que llama 'la tercera camada' de la prestigiosa Escuela de los Annales, que le permitía comunicarse con la generación más joven y brillante de un campo constitutivo de su propio pensamiento.

Veyne no era un historiador para quien la filosofía y la epistemología sólo lo distraían con cuestiones vanas de la meticulosa tarea del historiador. Sus colegas consideraban la historia como una disciplina rigurosa, cuya cientificidad se demostraba con los aportes de los trabajos puntuales de Henry Pirenne, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel y sus discípulos. La historia incluía disciplinas auxiliares como la numismática, la arqueología, la etnología, y de importancia nuclear como la economía. Pero todo lo que tenía apariencia filosófica hacía evocar las inútiles especulaciones de la filosofía de la historia, de Hegel a Spengler.

Veyne era un 'rara avis' en el mundo de los nuevos historiadores.

Raymond Aron es una figura aleccionadora para la historia de las ideas de nuestro tiempo. Es un contraejemplo del panteón de los ídolos de la izquierda del último medio siglo XX. Fue despreciado y condenado por los más importantes exponentes del pensamiento francés de la posguerra. Fue el bicho maldito del progresismo.

Eran épocas —entre los años 50 y 70— en que el pensamiento francés aún daba la vuelta al mundo. Su jefe indiscutido era Sartre, el filósofo cuya actividad cultural y política fue la más universal del último siglo. No había rincón del planeta al que no llegaran las palabras de Sartre. Fue condiscípulo de Aron en L'École Normale Supérieure. Durante los años de estudiante fueron amigos. Aron le consiguió una invitación para que fuera a escribir su tesis a Alemania. Por recíproca confesión, los dos eran feos. Aron dice que cuando Sartre hablaba de su fealdad la perdía. Un velo de palabras hacía desaparecer lo que parecía desagradable.

Aron reconocía el talento filosófico de Sartre. Admiraba su capacidad de expresarse en tantos registros: el teatro, el ensayo político, las novelas, obras filosóficas. Pero al mismo tiempo lo consideraba un ser amoral y oportunista. De una crueldad verbal irresponsable.

Para Sartre y la izquierda independiente y militante, Raymond Aron era la derecha. El enemigo. Sus posiciones, al tener la apariencia de la argumentación razonable, un tono de jurisconsulto equitativo, y de no temer, por el contrario, avanzar sobre los temas baluartes de la izquierda —discusión sobre los aspectos teóricos del marxismo, la realidad del sistema soviético, implicancias políticas y militares de la Guerra Fría—, eran más irritantes aún.

En el mundo de la Guerra Fría, Aron tomó partido a favor del liderazgo de los EE.UU. Fue la contracara del apoyo de Sartre, y de otros, como Merleau Ponty, al menos hasta *Las aventuras de la dialéctica*, a la URSS.

La diferencia de las fisuras que Aron y Camus provocaron en el campo político-cultural de la izquierda proviene de las armas teóricas empleadas. Camus apela a la tradición filosófica y literaria de Occidente que condena todo tipo de maquiavelismos en los que los fines justifican los medios.

Ningún crimen está justificado en nombre de una futura redención, dirá Camus.

Aron está de acuerdo con Camus, pero su crítica de los valores

revolucionarios no se sostiene sólo en una posición moral, sino en un análisis político y económico. Aron nos dice que el comunismo del siglo XX no sólo es un mal, sino un gravísimo error.

No tenía dudas de que Occidente es una civilización. Combina un sistema de valores basado en el liberalismo, el pluralismo y el empirismo. Admite las contradicciones entre los valores de libertad e igualdad, pero considera que en Occidente se reducen gradualmente las desigualdades sociales manteniendo la libertad de los individuos, mientras en el comunismo soviético la libertad está sojuzgada por la tiranía al mismo tiempo que se crean nuevas desigualdades.

Tampoco tenía dudas de que el peligro para Europa y el mundo debido a las multinacionales del capitalismo no tenía medida de comparación con la amenaza de las cabezas nucleares de la Unión Soviética listas para despegar de sus plataformas de lanzamiento.

Para Aron la oposición entre la derecha y la izquierda no es la que se da entre quienes quieren conservar un viejo orden de cosas y los que pretenden un cambio. Representan dos concepciones distintas del cambio.

Aron tiene un modo de pensar que habitualmente es calificado de realismo. Dice preferir la prosa de la realidad a la poesía demoníaca de las grandes utopías. Afirma que sus notas periodísticas y su reflexión política parten de la pregunta de qué haría él en caso de estar al frente del gobierno. De no hacer esta pregunta, de no asumir esta ética de la responsabilidad, cree que su posición, y la de todo analista político, es falsa.

Periodista de tiempo completo —escribía en *Le Figaro*—, combinaba los análisis de coyuntura con su labor académica y la publicación de libros de sociología y teoría política. Escribir en aquel diario ya da una señal del lugar que ocupaba Aron en el mundo intelectual francés. Se trata de un matutino de centroderecha leído por la vieja guardia cultural francesa y por dinosaurios políticos.

Evoco un nuevo recuerdo personal. Cuando llegué a Francia en 1966 para ingresar en la carrera de Sociología, uno de los

primeros textos obligatorios que me dieron para estudiar fue *Les étapes de la pensée sociologique* de Raymond Aron. Prosa clara y precisa, como es habitual en Aron. ¿Pero cómo explicar la monotonía y el hartazgo de un estudiante que debe leer por obligación lo que parece un manual de buenas costumbres teóricas? ¿Quién en la década del sesenta podía estar interesado en los fundamentos filosóficos de la democracia liberal, en el espíritu de las leyes según Montesquieu, o en una crítica al marxismo que parecía una admonición de viejo mandarín vejado en sus principios burgueses?

Para quien se iniciaba en los fascinantes escritos de Louis Althusser, en las novedades filosóficas de un mundo que parecía un volcán en ebullición: los temas de la locura en Foucault, su análisis arqueológico de los discursos, las discusiones de Lévi-Strauss con el ya anacrónico Sartre, los apotegmas de Lacan; para quien no daba abasto con sus ojos frente a textos revolucionarios, los libros de Aron no sólo eran vetustos sino reaccionarios.

Vietnam, el imperialismo norteamericano, Cuba y el Che, las posiciones respecto de los grupos marginados de la sociedad, nada rescatable decía Aron, todo lo contrario, le daba pátina erudita a las posiciones más desagradables en el espectro cultural y político de aquellos días.

Claro, quien era amigo y colega historiador de Henry Kissinger, quien interpelaba con desconfianza la voluntad negociadora del Vietcong y de Ho Chi Minh, quien siempre se disponía a ser un amigo de los norteamericanos, no sólo producía encono, mucho peor, era un escriba de los genocidas, un Goebbels académico.

La derecha, palabra maldita, llena de sonidos emotivos, desde Mauriac a De Gaulle y Pompidou, remitía a algo lejano, oficial, viejo. Los republicanos franceses eran conservadores, ni siquiera reaccionarios, un fruto del provincialismo decadente local.

Aron me hacía acordar a otro periodista, académico y escritor de libros, también de derecha, que me había envenenado el alma con sus escritos antes de dejar mi país. Me refiero a Mariano Grondona.

No importa lo que puedo llegar a pensar en este momento de esta absurda comparación, sólo quisiera remitir al lector a la sensación que se tiene frente a un pensador enemigo, la racionalidad emotiva que empleamos, y, quizás lo más llamativo, el reverso, el volquete mental que se puede tener décadas después (no en el caso de Grondona, que ya no necesita su ideología desde que lucra con los medios masivos de comunicación) y la rememoración que produce.

Grondona era alguien que justificaba lo peor: las dictaduras, el macartismo, el gorilismo, y lo hacía de un modo calmadamente aristotélico, distribuyendo razones, cotejando argumentos, midiendo consecuencias, y concluyendo con la necesidad de una mano dura y de un látigo sonoro.

Por supuesto que nada tiene que ver el tomismo de instituto católico de uno con la formación en la filosofía neokantiana del otro, ni el apoyo a todos los neofranquismos nacionales de Grondona con la vocación republicana y liberal de Aron, ni su adhesión a las dictaduras con la participación del otro en el ejército de la Francia libre durante la ocupación nazi, ni el antisemitismo de uno con la condición de judío demócrata del otro. Para no hablar del nivel académico y teórico.

Pero veía en aquellos años, en los que venía de un mundo y recién llegaba al otro, cómo se me superponían los dos Pilatos, o los que yo creía tales. Aron era un enemigo de la izquierda, pero a pesar de la agudeza de sus comentarios, de la abundancia de sus libros, no era un adversario importante. La lucha ideológica y cultural se daba en aquellos días entre la izquierda independiente, la maoísta, los trotskistas, contra el poderoso Partido Comunista francés. Entre ambos sectores se desplegaba el frente hegemónico de la cultura francesa y el quehacer de sus intelectuales.

La derecha se concentraba en el gaullismo, y Aron ni siquiera pertenecía a ella. Era un hombre solitario, crítico de los visos de independencia —para él absurdos y anacrónicos— de De Gaulle, quizás más cerca de un socialismo —Mendès France por ejemplo— que también estaba a la deriva y sin fuerza. Aron no era un intelectual orgánico.

Montesquieu, Tocqueville, Max Weber, constituían para él la base filosófica y sociológica de su pensamiento. La filosofía alemana, el historicismo, Dilthey, Rickert, las controversias hermenéuticas, no sólo le interesaron, sino que amplió su desarrollo teórico en Francia.

Fue un estudioso de los problemas de la macroeconomía en tiempos en que en la carrera de Sociología la palabra economía sonaba abstrusa y fuera de lugar. Eran tiempos en que las doctrinas de una filosofía social verborrágica e inútil se alternaban con el andamiaje estadístico de las monografías de nuevos sociólogos cuantitativos. Eran opciones igualmente insípidas. Numérica o especulativa, la sociología sorboniana no salía de su madriguera rancia.

El departamento o laboratorio de Sociología Histórica que fundó Aron le permitió trabajar de otro modo. Animado por Pierre Bourdieu —de quien Aron no dice palabras amables—, los ciclos de estudios contaron con la presencia pedagógica de Paul Veyne. El libro *Cómo se escribe la historia* había llamado su atención. Hizo un largo comentario del mismo.

Las críticas de Aron eran temidas por sus analizados. Sus interrogatorios de doctorado eran rigurosos y exigentes. Sus análisis jamás eran complacientes. Sabía separar afectos de juicios. Le parecía síntoma de la peor demagogia mezclar cuestiones emotivas con análisis teóricos.

Cuando comentaba desde el diario ciertas medidas de gobierno, tenía que padecer reprimendas de las esferas oficiales por su aparente falta de comprensión. Él mismo dice que los presidentes y los ministros que lo respetaban aceptaban con dificultad su independencia de criterio, que nada tenía que ver con asuntos personales. Lamentaba que asuntos de cortesía y sociabilidad malentendidas dificultaran el diálogo o —lo que para él era lo mismo— la discusión.

Respecto de su crítica al libro mencionado de Veyne, se ve que, sin duda, el personaje le caía bien, pero lo amonesta, le llama la atención sobre sus excesos. Reconoce en él a un polemista, a un erudito,

y un rapsoda. Por lo que le ve cierta dosis lírica que lo divierte por un doble motivo: le permite sonreír y le permite corregir.

No sabe si su ingenuidad es fingida o sincera. Pero no sólo le gusta que no viva en París (nos dice que Veyne eligió por razones desconocidas una zona del Danubio, Aix-sur-Vienne; no sabemos si es una broma porque es un lugar de la Provenza en el sur de Francia, y vive allí porque nació allí), sino que sea ajeno a las modas parisinas y a sus luchas dudosas.

Al leer a Veyne, dice Aron, no se sabe si el hombre es un ser ondular o diverso, si la religión es indefinible o la historia un asunto trivial, si la humanidad es siempre la misma o cada vez diferente.

"Quien no sabe sonreír, no tiene derecho a leer a Paul Veyne", reflexiona.

Aron no sólo es profundo sino perspicaz. Percibe en Veyne a alguien que piensa primero y ante todo 'contra'. Pero advierte que la polémica lo lleva a excesos imprudentes.

Hasta ahora la crítica es temperamental. Muestras de simpatía y preocupación. Desde el punto de vista teórico señala que en su libro *Cómo se escribe la historia* —el único que Veyne había publicado hasta ese momento— hay una oscilación permanente entre subjetivismo y objetivismo, nominalismo y realismo, una postura que sostiene que la historia es una ciencia rigurosa y otra que mantiene una radical diferencia del conocimiento histórico con las ciencias naturales o físico-matemáticas.

Estas críticas no son arbitrarias. Las afirmaciones contradictorias de Veyne existen en aquella primera versión del libro, pero en las posteriores se le agregaron nuevas ideas en un apéndice a la primera edición: *Foucault revoluciona la historia*.

Ya hablaremos del reencuentro de Veyne con Foucault, coincidente con su alejamiento de Aron, pero adelantemos que su posición nominalista, su nueva versión de la verdad como idea e ideal gnoseológico, y su visión de la historia como narración rigurosa, erudita, e incompleta, por lo tanto imaginativa, corresponde a su diálogo con Foucault.

Aron critica en Veyne una lectura apresurada de los filósofos neokantianos. Le recrimina no conocer bien a Dilthey. Nada tiene de intuitivo, le subraya, lo que Dilthey llama 'comprensión'. No es parte de ninguna red de simpatías. La tradicional distinción entre ciencias de la explicación y ciencias de la comprensión de los neokantianos no divide al conocimiento entre racionalidad lógica e intuición. El conocimiento histórico es comprensivo porque no establece una axiomática hipotético-deductiva, ni un sistema de verificación experimental, con su correspondiente poder predictivo, ni un sistema de leyes universal.

Pero la comprensión es un modo de conocimiento racional, impone la reconstrucción de un marco de inteligibilidad para entender otras culturas y otras sociedades.

No se trata de criticar con cierto facilismo a Dilthey de idealista emotivo, quien pareciera afirmar un acercamiento por identificación, basado en semejanzas y empatía, para permitirnos colocarnos en el lugar del otro y así comprenderlo. Para entender a Dilthey hay que leer bien a Max Weber, dirá Aron, quien jamás renunció a la racionalidad, con la salvedad de que la diferencia entre el conocimiento físico matemático y el histórico es la que existe entre dos racionalidades distintas.

El sueño y la pesadilla de Veyne y Weber son los mismos, agrega Aron: ser libre en la construcción del relato, y prisionero, luego, de la realidad descubierta.

Esta observación de Aron es pertinente, a pesar de ciertos usos existenciales o fenomenológicos de la hermenéutica que dan la razón a Veyne, el conocimiento histórico nos permite comprender la alteridad de costumbres y formas de vida de otras culturas, por la elaboración de una reconstrucción de época. Por supuesto que no hablamos de una restitución saturada de lo que ha sido en el tiempo o es distinto en el espacio y en los modos, pero sí de un permanente ida y vuelta entre nuestro sistema de referencias y preguntas y las respuestas que nos ofrece el material.

Hemos hablado de esto mismo en la obra de Veyne, cuando usa el humor comparativo que saca trozos de pasado y los mete en

nuestra actualidad para resignificarla, o la ampliación del cuestionario derivado de los nuevos conocimientos aportados por las ciencias sociales que permiten nuevas preguntas al pasado.

Pero en tiempos —comienzos del 70— en que Veyne hace un balance del conocimiento histórico no se percibe con claridad su pensamiento sobre los modos de hacer historia.

Aron dice que la comprensión de un *ethos*, de una manera de vivir o sentir, la familiaridad con otra humanidad, se paga caro en tiempo y esfuerzo, con una reconstrucción paciente a partir de huellas, documentos y monumentos. No conduce a una psicología vulgar de hombre eterno.

Aron también critica en Veyne las dicotomías irresueltas, y ciertas malas lecturas. No sólo ha leído con demasiada premura a los neokantianos, sino también a los economistas. Veyne, dice Aron, desprecia a la macroeconomía y a Keynes por considerar que tratan con materiales de muy bajo perfil epistemológico, permeables a la coyuntura, demasiado instrumentales, hijos de la oportunidad. No los ubica en el rubro de la ciencia rigurosa.

Veyne no es positivista, pero en este primer libro aún intenta estar a la altura de las pretensiones de la escuela histórica a la que adscribe, y de no renunciar a los logros teóricos de la lingüística o la etnología.

Prisionero de esquemas rígidos o equivocados, Veyne también insiste en dividir las ramas del conocimiento entre aquellas que remiten a lo vivido y las que formalizan. Debe ser por eso, sigue Aron, que Veyne no reconoce en los estudios macroeconómicos calidad científica y sí lo hace respecto de la dinámica de grupos y la teoría de las organizaciones, en las que ve promesas de formalización y de teoría deductiva.

Por su lado, Aron sostiene que el conocimiento histórico, como el sociológico al que considera una historia de las sociedades contemporáneas, es un modo de inteligibilidad racional híbrida, intermediaria. Se sitúa entre la comprensión de lo singular y la teoría pura. Esta mezcla de géneros la considera fecunda. Finalmente considera que Veyne es a la vez dogmático y refrescante.

Ahora veamos qué piensa Veyne de Aron. Lo admira. Lo considera un gran periodista, oficio, aclara, que en los países anglosajones recibe una gran consideración, y que en el caso de Raymond Aron, está sustentado por una competencia filosófica de primer nivel.

Veyne confiesa haber estado atrapado por su encanto, a pesar de la imposibilidad física de comprar *Le Figaro*, por lo que leía sus editoriales parado frente al kiosco. Era un periodista de opinión, un liberal, “palabra honorable si las hay”, nos señala.

Pero hay dos tipos de espíritus liberales: los que tienen sobre la libertad una posición reflexiva y responsable, y los talantes rebeldes e individualistas a quienes Aron despreciaba.

Era ante todo un hombre de la cohesión social. Deploraba con gesto nervioso a quienes se ubicaban a sí mismos en el lugar de las bellas almas que prestaban su supuesta inteligencia y lucidez a los desfavorecidos sin voz ni pensamiento propio. Estaba en las antípodas de cualquier pensamiento autodefinido como vanguardia. Pensaba que había evidencias que no convenía decir por temor a violencias y desestabilizaciones peligrosas. Actitud que Aron rechazaba en otros, como Sartre, que no condenaba al imperio soviético por la invasión a Hungría, o por la existencia de los campos de concentración en Siberia, con el argumento de que las verdades deben ser parciales en tiempos de lucha mundial de clases. Que la verdad total será traslúcida con la emancipación universal.

Esta estratagema no convencía a Aron, más aún, lo escandalizaba, no aceptaba esta especie de verdad a crédito, a plazos. Pero, según Veyne, también la empleaba. Hay cosas que son ciertas que no conviene decir. No despertar a nadie en vano.

No tenía la obsesión del teórico que busca por todas partes los presupuestos para explicitarlos. Era, más bien, un hombre de establishment. Creía en un acuerdo natural entre el Príncipe y su consejero, entre el que gobierna y un asesor respetado en sus disidencias. Espíritu distinguido, apreciaba más el arte de aclarar los problemas que de olfatearlos. No pertenecía al grupo de los hijos del espíritu de sospecha.

Veyne afirma que su batalla teórica, sutil y hábil contra el marxismo fue ineludable e inolvidable. Pero a Veyne no dejaba de incomodarlo que esta batalla se hiciera en nombre de una estrategia supuestamente imparcial, de viejo sabio, de juez ecuánime y neutral de los conflictos humanos.

Más allá de la discrepancia de opiniones, considera la perspectiva de Aron de justificar con argumentos de necesidad situaciones de conflicto y su realismo riguroso como una elección tan arbitraria como cualquier otra. Aron, nos dice, había elegido el arte de hacer vivir en paz a los hombres antes que, como hacen otros, luchar por la realización de la justicia, opción que no es menos legítima y tan poco racionalmente demostrable como la anterior.

Veyne sostiene que la vida social tiene conflictos permanentes, grandes y pequeños, de todas las especies. Querer la concordia por la concordia misma es ocultar la realidad. Según el campo elegido, la concordia puede ser una autoinmolación para beneficio del partido vencedor, puede ser también ocultamiento de las relaciones de poder. La paz en la verdad, como horizonte ideal del hombre, desgraciadamente no existe.

Veyne sitúa a Aron en el panteón de las mentes de la Ilustración, de quienes han pensado que la razón universal, y un corazón dirigido por la compasión razonablemente orientada, son prendas de paz entre los hombres. Pero, responde, el hecho de que la revolución ya no sea un sueño realizable, que para el nuevo orden global ya no sea más que una leyenda, no debe someternos a los argumentos de un supuesto realismo veraz, de condenar por irrisorios todos los intentos de rebelión.

El hecho de que la revolución ya no sea una virtualidad permanente, como decía Kant, parece servirles a muchos para instalar sus opciones ideológicas en nombre de una artificiosa irreversibilidad de las cosas.

Veyne alerta contra el peligro de estas nuevas objetividades.

Había en Aron una sensibilidad extrema hacia lo gregario, y un precaucionismo máximo. Su gregarismo le parecía a Veyne una permanente invocación de una paz civil necesaria, pero no siempre

concebida como una forma de moderación en la resolución de los conflictos, o en el respeto de las reglas políticas, sino como inmovilidad y ausencia de reivindicaciones.

Seamos prudentes, el oso nos acecha.

Como si Aron no quisiera comprender que hay situaciones de incertidumbre que no se pueden evitar con la quietud o la inacción, que en política todo futuro es incierto. Es inútil no salir de un tipo de prudencia que siempre aconseja precaución y evitar asumir riesgos de fisura interna.

Las racionalidades que interpretan las sociabilidades o las relaciones intersubjetivas pueden ser varias. Se puede pensar que nada hay más peligroso para el hombre que otro hombre, se puede preferir la soledad al sacrificio en pos de algún ideal colectivo, o se puede estimar que la inmersión en el anonimato de la masa es una señal de fraternidad y de posibilidad de construcción de un mundo.

Entre misantropías, temores, fobias, ilusiones, no existe una base realista que evite el mal, o garantice una vía mejor.

Los antiguos creían en una distribución existencial en la que cada hombre tenía marcado un destino. Existía la creencia en un orden. Este orden definía al Bien. En un equilibrio así creado, la acción humana es una perturbación. Eliminados los dioses y los espacios adjudicados que definen al destino, actuar es siempre crear un desorden peligroso.

Ya hablamos del fondo arcaico que Veyne dice encontrar en la raíz de muchas conductas que se pretenden razonables. La ley del rebaño también pone en funcionamiento algunas de ellas. Las reacciones gregarias también son regresiones a imaginaciones primitivas.

Aron, por ejemplo, hizo una severa crítica de los escritos de Bourdieu y Passeron sobre el sistema de escolaridad francesa. Aron no está en contra de los criterios de selección en el aparato escolar. No cree en democratismos que terminan por deprimir a los mejores y frustrar a quienes provienen de sectores populares. Considera que es costoso sembrar en tierras poco fértiles.

Aron no es malthusiano, pero no es un igualador irrestricto. Piensa que una actitud supuestamente justa es negativa y crea rencores innecesarios. No se puede aplicar la categoría de alienación como contraseña explicativa. Aron estima que no se puede estar alienado por lo que podría poseerse. No hay frustración de lo que no se tiene conciencia.

Hay reivindicaciones que hacen los sociólogos que no fueron hechas por las clases en cuyo nombre dicen hablar. Aron dice que hay que distinguir entre alienación y no posesión, o entre estar privado de algo y no haberlo tenido nunca. Sólo se sufre cuando hemos sido privados o despojados de lo que teníamos.

Si esta posesión es metafísica, esencial, como lo explicaban las especulaciones filosóficas del siglo XIX, siguiendo al filósofo Ludwig Feuerbach, es porque hemos aceptado una universalidad sustancial que sentencia los mismos atributos en los hombres, y un mismo despojamiento al cielo de la idolatría. Pero Aron no practica la crítica a las religiones del idealismo filosófico de los alemanes. El tener o no tener se refiere a una situación social y material.

Veyne dice que esta crítica al modo de sembrar faltas en donde no las hay en nombre de ideales e ideologías igualitarias parece consistente. Hay políticas del Bien que tienen sólo efectos secundarios negativos. Es bueno exigir, es bueno seleccionar, competir, aunque las condiciones de partida no sean simétricas o parejas. La dignidad del esfuerzo es mejor que la equiparación paternalista.

Enarbolar verdades que aparentemente provocarían deseos de justicia o reparación no siempre es inapelable. ¿Le revelaríamos su verdad a un marido engañado cuando ignora todo? Sin embargo, Veyne sostiene que la afirmación de Aron no es ni verdadera ni falsa. Es una opción personal. El razonamiento le parece algo simple y artificial.

No todos los desventajados, nos dice, ignoran su situación y viven en la feliz ignorancia. Hoy en día la información no cae en un cofre cerrado. La sociedad no será todo lo abierta que pretende Popper, pero la circulación de la riqueza, de la distinción social, y de las jerarquías sociales no es un secreto.

Medirse con el otro no es sólo un asunto de competencia económica. La feliz ignorancia sólo puede darse en lugares rigurosamente vigilados y carentes de recursos sociales, como puede serlo la mayor parte del mundo, pero no es el caso, aparentemente, del mundo que habita Aron, y Veyne.

Y aun así, la feliz ignorancia es relativa porque para empezar no es necesariamente feliz. Hobbes decía en su lenguaje tan claro y democrático que cualquier idiota sabe dónde le aprieta su zapato.

Pero Veyne le cede a Aron su naípe preferido y le pregunta sobre su reacción ante quienes toman conocimiento de su situación y se rebelan. ¿Qué diría Aron, él, que jamás aprobó las sediciones?

El razonamiento de Aron, dice Veyne, es un cálculo óptimo a la manera de los economistas. Se comparan y se concilian del mejor modo posible costos y beneficios. Pero el cálculo es imposible y el razonamiento artificial. La posición del problema es ficticia; se puede evitar despertar al gato sin demasiados escrúpulos, pero sería más delicado impedirle despertarse.

Veyne señala que en la realidad política de nuestros días, con partidos, sindicatos, periódicos, la feliz ignorancia es a lo sumo parcial y provisoria. El problema no es ni siquiera impedir que el gato se despierte porque ya lo está, y bastante. Lo que Aron propone con el lema de evitar despertarlo es, en realidad, contenerlo después del despertar.

Dice Veyne que hay dos políticas posibles. Una es hacer vivir a los hombres en paz tal como son en la actualidad, y así no revelar a los desfavorecidos su condición; la otra es proponer el desarrollo de las potencialidades humanas. Aron elige el acto y no la potencia. Veyne, lector admirativo de la *Suma contra los gentiles*, recuerda que para Santo Tomás era un pecado y una falta de grandeza no desarrollar todas las potencialidades humanas.

Ve en Aron una conducta vergonzante e hipócrita de cierta burguesía. Es la gente que se cree educada y considerada por no mostrar signos de riqueza frente a los sirvientes para no provocarlos y frustrarlos, pero a quienes jamás se les ocurriría privar a sus hijos

de vacaciones en la nieve con el pretexto de que no se amargarán al no haber ido nunca.

La educación, dice Veyne, deriva de las potencialidades a desarrollar, la vida también. Si no fuera así, ¿qué mal habría en morir de inmediato ya que un muerto no siente la privación de la vida?

Aron piensa en la conservación del rebaño y no en el desarrollo de las potencialidades individuales. Estima que el orden colectivo compensa ciertas frustraciones individuales. Pero Veyne se pregunta con qué métrica puede calcular semejante operación. Con ninguna. "Aron está en plena fabulación", dice. La realidad es simple: se elige una opción según la clase social, el patrimonio, los humores, o los ideales que se tenga, o se navega entre dos aguas tratando de salvar el repollo y la cabra. El resto es política ficción.

Foucault

El desprendimiento de Aron fue paulatino. La relación se erosionaba. Veyne dice que las rupturas a veces son más violentas cuando se está de acuerdo en casi todo salvo en un aspecto nuclear que se padece en carne viva.

Aron no aprobaba ciertos desórdenes, ni siquiera los personales. Criticaba a Veyne su desprolijidad conyugal. Tampoco le gustaba su lirismo excesivo. Y menos la actitud que había tenido en las jornadas de mayo del 68, según él, asunto de chiquilines y demagogos.

Veyne reconoce que la amistad de Aron le había sido conveniente para su carrera académica. De su parte no había sido una relación pura pero sí de admiración sincera. Aron, que lo había propuesto para ingresar como profesor vitalicio al Collège de France, no tenía tiempo, aunque lo quisiera, para retirar su recomendación. Una vez lo invitó a disertar a su laboratorio de Sociología Histórica sobre la cultura y la civilización de los griegos. Veyne se dedicó a despejar la maleza de malentendidos, confusiones de vocabulario y anacronismos de diversa especie. Lo que llama 'explicitación'.

La concurrencia comenzó a interpelarlo con cierta descortesía

en defensa de valores civilizatorios eternos; más aún, lo hacían con un encono que lo obligó a mirar algo desconcertado al anfitrión, Aron, que estaba sentado a su lado. No era costumbre tener actitudes como esas frente a los invitados. La cara de Aron fue de piedra. Veyne dice: "En mi pueblo, cuando se ve la llegada de un vecino no deseable, se deja ladrar a los perros. Entendí el mensaje, y puse esmero y cuidado en hacerme olvidar de Aron y olvidarlo."

Es el momento en que entra en escena Michel Foucault. Veyne lo había dejado de ver durante veintiocho años. Habían sido amigos en la época de estudiantes. Hasta ese momento Veyne había seguido con cierta distancia la producción de Foucault. Parece que lo seducía más su personalidad, su extraordinaria rapidez mental, la inteligencia, su capacidad y encanto oratorio, su conversación, que sus escritos. Veía en Foucault a un humanista práctico. En las antípodas de aquel que había diagnosticado con brillantez la 'muerte del hombre'. A Foucault le gustaba contar sus rarezas, sus debilidades, vergüenzas, su aspecto vulnerable. De este modo podía tener relaciones pacíficas consigo mismo y con los otros. Era una de esas personas, nos dice Veyne, que entienden todo porque han tenido más sentimientos y emociones que la mayoría de nosotros. Por eso no calumniaba ningún sentimiento, no encontraba ridículo ningún deseo, por eso era distinto de quienes sí lo hacen para reconfortarse dentro de sus propios límites y por el miedo a lo desconocido que para Veyne está tan difundido como la envidia.

El fantasma de Foucault era el de ganarle con sus propios recursos —la verdad y la palabra— a los otros prestigios que lo humillaban: el poder y la belleza. Sin grandes sutilezas el poder a veces lo asimilaba a la policía y a la capacidad de infligirnos miedo físico. Es el triunfo de la palabra sobre el cuerpo al que pertenece la fealdad. La fealdad vuelve a aparecer en las observaciones de Veyne, primero la propia, luego de la de Sartre y Aron, ahora Foucault.

Cada uno, nos dice, busca tomar revancha con medios propios. Nada tiene que ver con sadomasoquismos; son resentimientos, reactividades vitales, ambiciones de dominio.

En 1954, Foucault le confiesa que, diez años antes, a los 18, había sido un adolescente sumiso, humillado y vergonzoso. Toda su vida, cierta fanfarronería, su coraje físico e intelectual, su nietzscheanismo, fueron una reacción contra la humildad virtuosa de la infancia y la humillación de la adolescencia.

Su verdadero problema no eran los muchachos sino la droga. Es una observación sorprendente. En las épocas en que el lisérgico y otros alucinógenos estaban de moda, a mediados de los años sesenta, Foucault en *Theatrum Philosophicum*, un pequeño ensayo sobre la obra de Deleuze, escribe algunas reflexiones sobre el lisérgico, el opio, que llegaban a complejidades tales que superaban los vericuetos argumentativos de *La arqueología del saber*. Asocia sus efectos a estados de estupidez de una calidad tan sutil y sabia, que el ser estúpido parece una iluminación a la manera zen pasada por el colador del pensamiento estructural.

Pensé en aquel momento que el trabajo era parte de una coquetería provinciana de los franceses respecto del encanto del otro lado del Atlántico. Un poco a la manera de Deleuze que escribía sobre Artaud y la locura, Alan Guinsberg y las drogas, Castañeda, Henry Miller y el sexo, y otras transgresiones que encantaban a académicos de vanguardia.

Parece que esta afición tóxica es cierta. No es que esto se desprenda del libro de James Miller que devela ciertos viajes alucinatorios de Foucault en las extensiones de California. Su relato está hecho de tal modo que lo único que importa es el anuncio del secreto vivencial como tal, sin consecuencia alguna. Salvo que se llame consecuencia vital creer que es en los saunas de San Francisco donde se elaboran las teorías y que el sadomasoquismo es un deporte que produce conceptos.

Veyne cuenta que Foucault le robaba las pastillas a su padre cirujano. Dice que las drogas podían enseñarle los reversos del yo y el poder de las funciones del anti-cogito. Esta misma experiencia la tuvo Foucault con lo que Veyne llama 'el tiempo que pasa' que Foucault experimenta con la lectura de los antiguos. ¿Cómo pudieron pensar aquellas cosas?, se preguntaba.

Respecto de la experiencia sadomasoquista con la que se identificó más tarde a Foucault, Veyne sostiene que la configuración intelectual de un individuo no coincide necesariamente con su disposición sexual. En el caso de Foucault el sadomasoquismo se manifestaba en poéticas menos carnales y más sublimes como la de imaginar una explosión nuclear, una erupción volcánica y otros orgasmos telúricos.

Dice Veyne: "En suma, como todo el mundo, Foucault tenía sus cosas, sus pequeñas complicaciones".

Había una multiplicidad de personas en Foucault, que se lamentaba de su histeria. Detestaba esta inclinación a creerse otro. Una labor de comediante. Veyne lo conocía pacifista y humanista, Passeron como un extremista. Maldecía a la sociedad francesa ante los estudiantes en Vincennes, y en privado decía que las agrupaciones estudiantiles eran una banda de locos.

Hombre de denuncias y rebeliones, quería a la vez ser director de un canal de televisión y soñaba con ejercer una administración de hierro. Enfrentaba a la policía y denunciaba la represión, al mismo tiempo que decía en privado que la policía francesa era la que menos reprimía entre las que conocía. Estaba a la vanguardia en la lucha contra la ideología psiquiátrica y confesaba que los locos no sólo eran peligrosos sino aburridos.

Veyne dice que lo hace pensar en Clemenceau, un hombre maquiavélico y astuto, pero que estas argucias no las empleaba respecto de sí mismo. Confesaba a los amigos sus mentiras. Una cierta soberbia combinada con la multiplicidad de sus identidades. lo llevaba a veces a una agresividad delirante, e injusta, cruel.

Admito que no tengo referencias mayores sobre Clemenceau, salvo su estampa y una presencia importante en las primeras décadas del siglo XX y la Primera Guerra Mundial. A veces Veyne dice que Foucault le recuerda la elegancia de Clemenceau. En todo caso era un político en un mundo en el que saber negociar, mentir, aparentar y presentar lo horrible como deseable era una necesidad no sólo de protocolo.

Sin embargo, Foucault no se consideraba un hombre de po-

der. Cuando lo acusaban de irresponsabilidad, de sólo tener actitudes negativas y de no proponer nada, insistía que ésa era una tarea de los hombres que ejercen el poder, al cual él no pertenecía.

Tampoco poseo referencias clínicas o teóricas sobre la histeria. Hoy en día cuando se habla de 'doble discurso' no hay una referencia al menos explícita a la histeria. Pero la histeria a la que se refiere el mismo Foucault no parece derivar de una estrategia hipócrita sino de algo más involuntario. Es una facultad, o una extraña capacidad, que le permitió, por ejemplo, olvidarse de que tenía sida.

Dice Veyne que su voz se volvía áspera y amarga cuando se miraba por dentro.

Respecto de los efectos teóricos de la obra de Foucault en la de Veyne, es difícil precisar sus alcances. Las monografías y los estudios de Veyne sobre la sociedad romana parecen ser parte de su formación de investigador antes que de su relación con Foucault. Pero el cruce entre ambos tuvo su peso en los dos. En Veyne cambió el rumbo de sus preocupaciones epistemológicas. En lugar de pensar en las relaciones entre la sociología y la historia para darle a la historia un marco teórico basado en tipos ideales y funciones analógicas, con Foucault se acentúa su preferencia nominalista.

El concepto de práctica que Foucault elabora en sus escritos posteriores a *Las palabras y las cosas* le permite deshacerse de los inconvenientes que le deparaba la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. No sólo no hay objetos en la historia, ni están a la espera de su develamiento, sino que tampoco se difunde con eficacia al objeto por el despliegue de un abanico de perspectivas tal como lo sostiene la hermenéutica o el relativismo.

El objeto no está determinado por un haz de puntos de vista interpretativos que hacen de la verdad un plasma intersubjetivo, sino que es el correlato de una práctica.

Veyne vuelve a ser simple: práctica es lo que los hombres hacen. Se critica a sí mismo cuando dice que su libro sobre el evergetismo antiguo, *Pan y circo*, tiene la falla de haberse basado en una categoría siempre igual a sí misma: los gobernados. Gobernantes

y gobernados no constituyen dos evidencias ni son dos objetos teóricos ni referencias concretas. Su contenido está determinado por las prácticas respecto de las cuales constituyen un correlato.

Tanto Foucault como Veyne en los años '78 y '79 elaboran simultáneamente la problemática del poder en sus formas pastorales, es decir, individualizantes. Es imposible saber quién es el primero en comenzar el cuestionario, pero suponemos que el encuentro de Foucault con un especialista de la antigüedad le permitió tener el mejor guía para lo que había de ser la última aventura de su pensamiento.

En el trabajo *Omnis et singulatum* Foucault estudia las transformaciones y el pasaje de un poder basado en la soberanía centralizada de un aparato estatal a la forma pastoral de un poder que ya no tiene que ver con súbditos ni ciudadanos sino con individuos. Un poder que ya no se interesa en la disposición de un territorio, en la extracción de excedentes, o en la armonía ciudadana, sino en la vida de los que componen una población. Esta población es un rebaño, y el guía es un pastor, ejerce la función pastoral, desde tiempos bíblicos hasta lo que llama funciones del Estado Policía, antecesor del Estado Providencia constituido en los finales del siglo XIX en la Prusia de Bismarck.

Veyne por su parte afirma también que bajo la palabra gobernados existe un mundo heterogéneo porque las prácticas de gobernar han cambiado. Para esto en *Foucault revoluciona la historia* nos da el ejemplo del combate de gladiadores y se pregunta sobre su supresión en los tiempos del cristianismo.

Encuentra que esta supresión de aquellas crueles fiestas circenses no se explica por un progreso en el humanitarismo o la irrupción histórica de la prédica de la compasión. El horror a la muerte gratuita era menos escandaloso y pecaminoso para la doctrina cristiana que el teatro y la pantomima. Lo que sí había cambiado es la relación entre gobernantes y gobernados. Una vez que desaparece el Senado como fuente de autoridad, la relación entre el emperador y el pueblo ya no tiene mediaciones y se hace directa. El Senado, que funcionaba como una academia de artes políticas,

guiaba al pueblo romano en el camino de la fuerza, de la virilidad, de la energía guerrera y conquistadora.

Lo que les importaba al poder romano y a las seiscientas familias de las que provenían los senadores era que los romanos no se ablandaran, que su nivel energético no descendiera. Por eso los juegos de la crueldad circense, si es cierto que no eran agradables en sí, al menos tenían la ventaja de templar los ánimos, fortalecer los espíritus y evitar la molicie colectiva.

Una vez que el imperio se instituye desplazando al patriciado de la república, la relación gobernantes-gobernados ya no es la de un guía que administra las energías, canaliza los flujos, distribuye las fuerzas, a la manera en que un pastor cuida el conjunto de su rebaño, o de un ingeniero que aprovecha las fuerzas naturales para obtener una potencia deseada.

El emperador se convierte en una especie de tutor, una figura paternal, que protege a sus súbditos, a su prole, y que amonesta a la vez que premia el buen comportamiento del pueblo.

Dice Veyne que es la función paternal instaurada por el imperio la que hizo viable la difusión del cristianismo, y no el cristianismo el que convirtió desde el llano al imperio. Pero también reconoce que el cristianismo fue algo más tolerante, al menos en el imperio oriental, Bizancio, con el teatro y la pantomima que con el circo, que fue prohibido. El universo de la compasión respecto del débil, del no abuso de la fuerza, la condena al castigo gratuito era una herencia hebrea que adoptaron los primeros cristianos.

Lo que a Veyne le interesa, más allá de sus exageraciones, es que los objetos de la historia, aparentemente iguales a sí mismos, son objetivaciones de prácticas. En el caso del poder, su ejercicio pastoral muestra que las formas de gobierno pasan del modelo del tejedor en la ciudad griega al del guía pastor, el ingeniero hidráulico o el padre universal de sus criaturas.

Foucault lo ayudó a pensar que si no se habla de objetos en la historia no es porque la interpretación comprensiva es diferente de la explicación científica, ni por los eternos vaivenes aporísticos entre sujeto y objeto, relativo y absoluto, universal y singular. Sino

porque existen las prácticas y los discursos, los dos conceptos nucleares de Foucault.

El discurso es la parte sumergida del iceberg, lo que no se ve, pero que es parte de la misma unidad, está hecho del mismo material que el bloque de hielo que se desplaza. Sólo que no se ve, y no lo vemos porque estamos en él.

Sólo una mirada sobre lo que Veyne llama 'caduco' permite trazar el contorno del bloque en sus distintas partes, lo que no quiere decir una mirada total, sino un atisbo de la estructura sobre la que se desliza la masa flotante. Lo caduco se opone a la actualidad, instancia del presente en la que intervenimos y que nos interviene de un modo inasible, atraviesa nuestro pensamiento y nos es excesivo. Estamos imposibilitados de percibir nuestra forma por el solo hecho de que nadie puede salirse de sí.

Nos dice que Foucault tomó lo mejor de la fenomenología al rescatar la idea de que la conciencia no es un receptáculo, y que no niega la existencia de la realidad. La fenomenología, define, es un materialismo. Pero también, desde que Foucault descubrió a Nietzsche en 1954, la soberanía del sujeto y el sueño antropológico de Kant a Husserl se le disuelven.

Insiste Veyne en que acusar a Foucault de nihilista es parte de la etiqueta de la hipocresía de nuestro tiempo. Que la verdad universal sea negada como posibilidad de alcanzar es una creencia con la que todo el mundo vive hace tiempo, y la sobrevive bastante bien, o mal, o como siempre.

Clamar ayuda contra los nihilistas es ocultar que el discurso moralizante es poderoso, sumamente fuerte en nuestros días en que los derechos humanos se han convertido en la religión universal. Inventamos así falsos malestares.

Sin embargo, Veyne no se convierte por eso en un predicador nihilista, le parece ridículo ese tipo de actitud. Afirma que hay que salir del nihilismo 'por lo alto', como deben hacerlo los escaladores en los Alpes del norte, aclara. Sugiere defenderse de lo que llama nihilismo reactivo o de resentimiento. Éste se sostiene en poses paródicas, de un divertimento desapegado y un juego de

autoironía. Este no tomarse las cosas demasiado en serio es una actitud no sólo frágil sino minusválida. Uno de los modos de la pereza disfrazada de talento. Este nihilismo también se luce adoptando valores de segunda, buscando metódicamente marginalias, rezagos, objetos kitsch, bibelots, una decoración plastificada con ídolos embalsamados en un mundo de seducción y pasarela.

Hay que defenderse también, agrega, del nihilismo pasivo, aquel que nos paraliza ante el tremendo poder planetario de las fuerzas del orden. El que nos obliga a aceptar que las cosas son así y que no serán de otra manera, lo que nos impide la crítica y la condena, y en el que terminamos por comprender demasiado a nuestro enemigo.

El nihilismo de Foucault, como su escepticismo, es guerrero, hiperactivo, impulsa al desbarajuste de las piezas de un bovarismo que nos hace creer que el conocimiento y la acción se originan en un mundo hecho a la medida de nuestra necesidad de un final feliz.

No toda la realidad se diagrama en los estudios de Hollywood ni en las academias de las bellas almas de la filosofía.

Char

No es usual encontrar a un pensador que admire a un artista del modo en que lo hace Veyne. No es que sea el primer caso en que un hombre de las teorías ensalce la labor de un creador. Se ven con frecuencia diversos tipos de idolatría por los que el hombre de la especulación se monta sobre el prestigio del arte. Pero no me refiero a uno de los modos en que se manifiesta el snobismo.

Veyne no tiene pretensiones artísticas. No ve en Char todo lo que él quisiera ser. Al menos no lo adora por su arte, no se siente ni siquiera a la altura de su genio. Admira a Char sin envidia ni arribismo. No pretende develar su secreto, ni imagina apropiarse de algo para uso propio.

Char es de otro mundo, el mundo de la poesía, y el mundo del coraje.

El enorme libro que Veyne le dedica es el resultado de cinco años de visitas. Son vecinos, pertenecen a la misma región. Veyne dice que se acercó a Char en momentos en que sintió suficiente fortaleza psíquica para encararlo. No tiene problemas de subordinación. En su libro sobre la erótica romana dice que una personalidad suficientemente fuerte puede asimilar a otra. La originalidad no es el resto que queda de una sustracción entre lo que es cada uno y lo que viene de otro. Cita a P. Boyance, quien dijo que cuando se asimila profundamente a otro se es uno mismo.

Pero Char es un ser difícil de tratar. No van con él los modos habituales de la seducción. Ni la delicadeza, ni la generosidad, ni la malicia, menos la inteligencia, ni la fortaleza.

Un hombre que se enfrentó a la muerte, que se hizo guerrillero, que corrió el riesgo del fusilamiento y la tortura, porque consideró que era su deber, su ser, no por ideología, sino por mandato propio, es un valiente. Además, si alguien que es un verdadero héroe de la resistencia, una vez que Francia es liberada, desaparece de la escena pública, se refugia en el silencio sólo interrumpido por poemas, que dio sólo dos entrevistas en su vida, que vive entre los bosques y los ríos, que nunca trabajó, que sólo se acerca al volcán cuando está en erupción, y en períodos de calma nada le importa, salvo lo que escribe, y las mujeres, y los árboles, es algo más que un valiente. Es un ser ético.

Veyne lo admira, Foucault también aunque nunca lo haya visto. No siempre lo entienden, ¿es posible entender la poesía de Char?

Veyne quiere escribir un libro sobre él. Le cuenta su proyecto. Char está dispuesto a ayudarlo. Este tipo de asistencia es por demás extraña. Veyne intentará descifrar sus poesías, y Char revisará la interpretación. Como si la verdad del sentido estuviera del lado del autor, y el lector lo visita como se hace con un oráculo que lo corrige, o se enoja, o, a veces, se complace. Todo esto lo cuenta Veyne en su libro, un ensayo que Char no conoció, pero que no sabemos si lo hubiera leído. Después de cinco años de relación, y dos meses antes de morir, Char decide romper con Veyne, y éste con Char.

La relación era difícil. Veyne no siente que está ante el enorme privilegio de ser parte del círculo íntimo de un grande. Vive su labor como la repetida, tensa, incómoda y molesta tarea de un oficinista. Sólo se siente bien cuando vuelve a su casa y lee las obras de Char para cotejar sus impresiones de lectura y lo que hablaron.

Entre la anécdota que lo origina y la estructura del texto hay un abismo, es el doble borde de un precipicio que Veyne salta a ciegas. En realidad Char es incomprensible, Veyne dice críptico, pero esto no quiere decir que su lenguaje deba ser comprendido con un sexto sentido. No es lo mismo la flor que el fruto, dirá Veyne, ni la mística que la poesía, ni el éxtasis que las palabras.

Lo primero que lo impresiona en Char es su tamaño, su densidad física. Es grandote. Cara de camionero. Sus manos parecen palas. Un coloso en el que habita un ruiseñor. No es que Veyne se haya enamorado de Char, era demasiado para él.

Los enamoramientos entre hombres son parte del erotismo normal. La bisexualidad expresa la corriente natural de la libido. Pero las tendencias se refuerzan con la vida y la cultura. Hacer el amor con un hombre no es especialmente interesante. Veyne dice que los heterosexuales se hacen demasiadas fantasías al respecto, pero en definitiva no deja de ser una experiencia un poco decepcionante. Demasiado parecida a la otra.

Char también tuvo su graciosa experiencia con un travesti, pero su especialidad eran las mujeres, a las que cortejaba con confiada audacia. Apenas las conocía les decía 'querida', y cuando veía que era correspondido no perdía el tiempo para llevar a su presa detrás de un cortinado como ocurrió en aquella recepción en una embajada. Pero le causaban fobia las mujeres que tenían grandes anillos con piedras angulosas que podían lastimar.

Tanto en los hombres como en las mujeres, Char detestaba la vulgaridad. Usaba esta palabra con quienes se deleitaban con su propia bajeza. Una foto de Céline oliéndose el sobaco sintetizaba este festín de placer por secreciones autogeneradas.

Las preferencias estéticas de Char, o René, como a veces lo llama Veyne, incluyen una importante selección de pintores:

Cézanne —del mismo condado—, Bonnard, Ernst, Piero della Francesca, Carpaccio, Giorgione, Tintoretto, Caravaggio, Poussin, Lorrain, Watteau. Se ve que los ingleses no son parte de su pinacoteca imaginaria.

Además del tamaño, otro rasgo que inquieta a Veyne es su silencio. La no comunicación es algo muy apreciado por Char. Una especialidad. Cuando alguien no le interesaba hablaba de sus poemas. El silencio lo empleaba con los curiosos y con los que pretendían entrevistarlos. Decía que la gente siempre tenía una urgente necesidad de que le confirmen sus opiniones.

La cultura le parecía una porquería, algo podrido, se refiere a la cultura en su presentación social. En la ceremonia de los círculos artísticos. Era una persona normal, es decir que tenía cierta debilidad por el halago, pero apenas la devoción se espesaba, sentía rechazo. Era incapaz e indiferente a las estrategias literarias. Debemos tomarlo del mismo modo, dice Veyne, en que comprendemos que a todo el mundo le gusta el dinero pero otra cosa es hacer lo necesario para conseguirlo.

Un libro dedicado a la obra de un poeta, no sólo a su personalidad y a su vida, de la que finalmente habla poco, sino a su poesía, con las correspondientes explicaciones de los versos, de lo que quieren decir, ya resulta extraño. Ni qué hablar de lo que puede parecerles a los críticos.

Pero, además, torcer el rumbo de las palabras hasta reducirlas a un mensaje subliminal de naturaleza metafísica, sublime, a una visión del mundo que linda entre la belleza y la verdad, para después presentar la exégesis al maestro y recibir algo así como un bofetón semántico y un aterrizaje sin paracaídas, parece un juego entre Tom y Jerry, o entre Paul y René.

Tomemos el ejemplo de unos versos del poema "Bermellón" y del destrozo al que los somete Veyne: "que ella llegue, amante, a tu peldaño inclinado, su voz llame de la bruma del bosque..."

Veyne saludaba en la amante a una Novia Celeste, y trataba de darle al escalón vencido un sentido simbólico. Char, que leía los manuscritos de Veyne con un lápiz en la mano con el que tachaba

lo que no correspondía y le devolvía así los papeles, le dice: "¿Pero se puede saber qué anda buscando usted? A lo que me refiero es a la amante de mi amigo el pintor Nicholas de Staël". Veyne le responde que lo que él busca es el sentido poético. Char dice que no hay otro sentido. Se enoja e insiste en que un poema podrá tener a lo sumo dos sentidos, pero no mil y cualquiera.

Char para no ofender a Veyne le dice que hará lo que ni siquiera hace con sus admiradoras, le contará el origen del poema. La amante de Staël va al castillo de Menerbes en el que el artista la espera parado sobre los escalones vencidos. Este poema, agrega, se basa en una carta que le envió el pintor en la que le ofrece su amante a Char. El poema se llama "Bermellón" porque así como Van Gogh es el pintor del amarillo, Staël lo es del bermellón.

Respecto del verso siguiente: "su mano hiende el mar y acaricia tus dedos/ desplazado del verano el invariable límite...", se trata de que Staël y ella nadaban juntos y se acariciaban mientras cruzaban las olas. 'Desplazar el límite' remite a que hacían el amor mientras nadaban, y eso a mí, dice Char, me parece que es más de lo que puede concebirse como felicidad, aun en verano. Recuerda que él también hizo el amor con una amiga que le presentó Man Ray que llevaba a una 'kabilia' de tez mate.

Veyne nos asegura que Char nunca tuvo dudas de que el método de la paráfrasis era el que debía emplearse en el libro, sólo que esta vía exigía equivocarse lo menos posible para que la lectura no resultara, digamos, absurda.

Sin embargo, no deja de ser absurda. Veyne nos cuenta estas contingencias con la interpretación que va y la que vuelve. A veces se escucha la palabra de Char protestando y poniendo los puntos sobre las íes, pero a absurdo de intérprete, absurdo de poeta. El poema es descuartizado entre el delirio de Veyne y la entrega de sentido anecdótica de Char.

Veyne recuerda a un etnólogo que le preguntó al poeta qué es lo que pensaba de las teorías de Roman Jakobson sobre la poesía, y que era como preguntarle a un enamorado si creía que la disección de su amada había sido hecha con precisión. También nos dice

que para Char sus poemas eran hijas, no novias sino hijas, por lo que las traducciones a la lengua del hecho pueden leerse como un intento de ultrapositivismo hermenéutico que hace del poema el hipo de las cosas y de sus hijas un aglomerado subatómico.

Veamos otro verso, tomemos en cuenta que a Veyne había poemas que le llevaban dieciocho horas de deducción:

"Arroyo al corazón nunca destrozado en este mundo loco de prisión/ que nos deje violentos y amigos de las abejas del horizonte..." (en francés hay rima entre *prison* y *horizon*).

La lectura de Veyne: un hombre enérgico no es tierno. Un hombre violento no cede a las fuerzas que nos rodean y que tratan de disolver nuestra individualidad en el anonimato de un yo colectivo. Los hombres tiernos están destinados a la obediencia, no ven más allá de su prisión histórico-social.

Al leer este tipo de desciframiento se nos puede ocurrir el procedimiento inverso. Es decir, tomar unas cuantas ideas fraseadas de modo acotado y convencional, por ejemplo: la historia de los hombres es la historia de la lucha de clases, o un padre que da consejos más que padre es un amigo, o el respeto por la tradición no es sometimiento a la herencia sino presencia activa de la memoria, en fin, lo que se nos ocurra, y volver a poetizarlas según la lengua de Char.

Veyne debió aprender una lengua, la de Char. Para esto realizó una tarea de un tremendo esfuerzo. El aprendizaje de un idioma es paulatino y repentino, las dos cosas. No es un agregado aritmético de datos porque las leyes de la asociación de ideas y palabras aceleran el proceso.

Vamos clasificando a medida que nuevas palabras entran en la red comprensiva. Un buen método de comprobación es el de recordar alguna palabra de un idioma que ya no practicamos.

Por ejemplo el húngaro, mi lengua materna; quise recordar cómo se dice 'negro', no podía, se me ocurría blanco, color, noche, oscuro, amarillo, hasta mañana... pero no negro. Es el proceso de deconstrucción el que nos habilita para entender el del aprendizaje.

Veyne debió aprender el idioma de Char, que sólo Char

conoce. Lo hizo leyendo la totalidad de su obra en la edición de La Pleiade, conversando con él, volviendo al libro, y esto durante cinco años. El tiempo clásico que demandan los institutos de idioma.

Así podemos saber que el arroyo y los torrentes de Char son una corriente de existencia continua, que los minerales, el fondo arenoso de los ríos y la roca son la razón dura y aislada, que los árboles para Char son el símbolo constante de un poema o un proyecto de poema. Un álamo es una obra maestra, un ciprés un escrito canónico, un aliso cuyas raíces van lejos encarna un plan poético muy meditado.

Una vez obtenido el sistema de claves y controlados los ejes principales que estructuran la gramática y el sistema semántico, es decir, una vez construido el diccionario y la sintaxis, Veyne nos ofrece su lectura.

¿Qué decir del trabajo de Veyne? El amigo del poeta nos dice que en el idioma de Char las palabras camisa, lino, ropa blanca quieren decir poema. Nosotros no lo sabíamos, él sí, ¿cómo?: se lo dijo Char. Pero antes de que esto sucediera, los poemas de Char han tenido lectores que ignoraron esta primicia y leyeron ropa blanca y lo trasladaron a su diccionario espontáneo de palabras poéticas, etc.

El libro de Veyne no es de crítica literaria. Es la historia de una admiración. Esto incluye por supuesto la lectura de su obra, pero tiene otros alcances. Década tras década, los libros de Char se suceden en un relato que también nos cuenta circunstancias de la vida. Fundamentalmente amigos, encuentros, viajes. Nada en detalle, sólo pinceladas gruesas, momentos selectivos que siguen el interés de Veyne. Hay momentos especiales, uno es de la relación de Char con los surrealistas, el otro es el de la amistad con Heidegger.

De no haber sido por la amistad con Paul Eluard, la relación de Char con el surrealismo habría sido muy breve. No tenía especial predilección por los sistemas oníricos ni por las fantasías extremas. Había coincidido con el surrealismo en su propuesta de formas de vida. Es decir, el asco al trabajo, y la búsqueda de medios

de subsistencia lo menos esforzados y lo más subsidiados posibles. Rentas de la familia, herencias, préstamos, negocios varios. Eluard era un marchand de cuadros, Char ya había comunicado a su madre la decisión de no hacer nunca nada.

Char despreciaba lo que llamaba espíritus vikingos, almas voluntariosas que reman contra la corriente como ciertos salmones que quieren llegar al mar. Contra los burgueses conquistadores, contra la intensidad productiva, estaba del lado de los 'soles perezosos' que se dejan llevar por la corriente de su vocación y no navegan el río por el reverso.

El ocio, la pereza, la 'fiaca', no eran simplemente la elección personal de una existencia de escritor sino la expresión de una filosofía de la historia. Qué mejor ejemplo que la filosofía de Epicuro, que decía que los hombres se equivocan al pasar su vida para adquirir sin límites superfluidades y vanidades.

Veyne le da al surrealismo una gran importancia filosófica, artística y cultural. Dice que hasta hoy nadie se ha dado cuenta de lo que verdaderamente significó aquel movimiento en grados de audacia, creatividad y coraje. Define como surrealismo de masas, tanto al comunismo de la posguerra como el movimiento de mayo del 68. Insiste en que hay algo más que las repetidas evocaciones de las peleas de café, los juegos y las burlas a veces poco graciosas, el placer por las fiestas, el music hall y las ciencias ocultas.

Comparadas con los intentos del surrealismo, las revoluciones literarias de las academias de letras, las revoluciones sexuales, los baluartes del género, el doctrinarismo colectivo, son todos mohínes y burbujas.

El surrealismo fue otro de los modos en que Char se aleja del espíritu termidoriano que se mide en aspiraciones de equilibrio social, bienestar de las mayorías, madurez personal, responsabilidad limitada, o lejos también de la de los ideales de orden y ternura con los que se plasma la mediocre dulzura de las familias. Para no hablar del stalinismo bondadoso —hablar en nombre de los desposeídos, ser solidarios, y justificar los peores crímenes— de algunos espíritus progresistas.

Respecto de Heidegger, Veyne no cede un ápice. No lo detiene en su aversión ni la amistad de Char ni el respeto de Foucault. No por eso deja de reconocer en Heidegger un filósofo de talento. Char le pide comprender que Heidegger era su amigo. Además le dice que fue nazi no más de diez meses. Mientras estuvo en Francia, él y Beaufret —el introductor de Heidegger en los círculos filosóficos y literarios franceses— lo quisieron ayudar y jamás le escucharon pronunciar afirmaciones antisemitas.

Veyne dice que el hecho de que Heidegger no manifestara expresiones antisemitas en nada lo sorprende cuando se trata de alguien lo suficientemente astuto y arribista. Claro que delante de un héroe de la resistencia no iba a decir lo que dijo en 1934: "Ese judío de Husserl que desordena los libros de nuestra biblioteca".

Además, que sólo fue nazi diez meses, señala, es falso. Y considera inútil volver sobre el tema. Basta leerlo para tomar conocimiento de que cometió el crimen de impenitencia final. Como tantos otros millones, agrega, hizo gala de una indiferencia hacia el prójimo, y de una altanería muy en boga. Sus sesos estaban condimentados con un patriotismo profético y confuso, incluso si se lo mide con la escala de su época. La ceguera de Char se la adjudica a la influencia de Beaufret.

Veyne ve que resulta de buen tono reconocer, para mitigar condenas, que Heidegger nunca adscribió al biologismo, y por lo tanto a una filosofía racista, que formaba parte de la doctrina oficial del Tercer Reich. ¡Qué originalidad!, exclama. Si se tuviera el mínimo conocimiento del pensamiento universitario alemán de 1930 se sabría que cualquier profesor, por más antisemita que fuese, rechazaba el biologismo por coherencia con el antipositivismo de la época. Pero eso no deja de ser un mérito de patán.

Veyne sentía que la amistad que él tenía con Char, a diferencia de la relación que el poeta tenía con Heidegger, era el encuentro entre dos espíritus nietzscheanos. A Char nunca le gustaron los espíritus proféticos y grandilocuentes. Tampoco le interesaban las

elucubraciones ontológicas del filósofo de Friburgo. Ni siquiera las conocía. Respecto de la poesía, tampoco en eso nada los acercaba. Para Heidegger la poesía manifiesta los alcances significativos del lenguaje; para Char la poesía es la muestra de la creación de un ser ontológicamente superior al hombre, el poema.

El poema no se preocupa por ser y velar-develar la verdad, está hecho para ser amado.

Una vez que Veyne le dio su interpretación de un poema y Char se lo criticó duramente, el poeta suavizó la réplica admitiendo cierto orgullo de su parte. ¡Eso no!, contestó Veyne. Aquello era inaceptable, Char no podía suponerlo indigno de estar a la altura de sus ataques, y creer además que por vanidad y resentimiento inventaría un pecado de orgullo en Char.

Veyne estaba para recibir los golpes del autor, resistirlos y volver a empezar. "Entre nietzscheanos siempre terminamos por comprendernos", observa.

Char era nietzscheano por aquello que las personas maduras llaman su orgullo y cierto inmoralismo. Pero no era discípulo de Nietzsche. No creía ni una sola palabra de la escatología nietzscheana ni del Superhombre. Tampoco se detenía en la idea de formar una nueva elite. No se interesaba, en suma, en lo que Veyne llama el nietzscheanismo difuso de los adeptos.

Ambos, Veyne y Char, piensan que la moral se basa en la obligación social y no en un ideal kantiano caído del cielo. La moral sirve para disimular que el fondo de la realidad es violencia y energía, que nada tienen que ver —para evitar malentendidos— con ortodoxias y terrores.

Veyne dice que vivimos en estado de paz armada, a la que llama inclemencia. No se puede estar en una actitud de permanente rebelión. Nos subordinamos sin entregar las armas, sin ceder a la clemencia. Esto nos impide someternos a los tiranos.

Char y Veyne se pronuncian contra las políticas de la gratitud; son formas de la ternura. La ternura no es sólo caricias, y la gratitud tampoco se reduce a la generosidad del que recibe. Son posturas conservadoras para hacer perdurar lo que tiene fecha de vencimiento.

Recapitaciones, modos de rescate, que recuerdan lo bueno aunque ya no lo sea. Tanto la pasión como la amistad no pueden estirarse con reconocimientos y evocaciones. Tienen un tiempo.

Es el pesimismo de la fuerza lo que define la herencia de Nietzsche, es lo que hace converger los temperamentos de Veyne y Char. La crítica nietzscheana del lamento y del resentimiento reemplaza el 'ya no es', por el 'esto no es'. La memoria es aliada de la muerte. Otra tendencia nietzscheana es la de considerar a las fuerzas inconscientes más reales y confiables que la conciencia y la razón. Lo que es profundo en el hombre no es la búsqueda de la felicidad sino el deseo. Ese ogro oculto, de aspiraciones quiméricas, que la sociedad no puede tener siempre acuartelado.

La serenidad griega, decía Nietzsche, es una felicidad estéril. Violencia y deseo hacen al fondo del hombre. La inquietud es su estado natural, y si se calma, es un signo de debilidad.

Se destroza al hombre prometiéndole paraísos.

La moral no debe proponer paz y seguridad. Veyne cita a Goethe, quien decía que la perfección del individuo es un valor por sí mismo sólo cuando la persona, ni siquiera el principal interesado, no extrae un beneficio que lo haga feliz.

El nietzscheanismo de Char es tajante: sólo existen los amos y los esclavos. Poco le importan las propuestas de equilibrio social porque se hacen en desmedro de la justicia. No tiene inclinaciones políticas, lo único que aborrece es el racismo. Desprecia a los esclavos mayores o capataces que amonestan a los insumisos para probarse a sí mismos la legitimidad del amo.

La necesidad de vivir en comunidad, el origen de la sociedad, sólo se justifican para Char por un instinto de protección primitivo, por el miedo de los peligros físicos del mundo y no por un pacto social de un crimen primordial en donde todos se unen contra el rebelde.

Veyne dice que el eterno retorno no quiere decir que todas las desgracias volverán, sino que siempre habrá peligro, siempre hay algo que hacer. Es un activismo pesimista que va de decepción en decepción, es decir de coraje en coraje.

Este recomenzar exige un ejercicio de la voluntad, pero

Veyne lo distingue de ciertos voluntarismos. ¿Cómo separar la voluntad de la conciencia?, mejor dicho, una voluntad que no puede ser sino arbitraria de otra que se justifica en algún deber.

Veyne nos habla de las certezas distraídas. El ejemplo nos es cercano, dice: si en la Francia actual, la derecha, la izquierda y las fuerzas armadas (pensemos que habla de períodos históricos largos y no de una fecha puntual) no se conducen como en Brasil o en la Argentina es en virtud de certezas distraídas, ya que si éstas fueran conscientes, la democracia francesa no tendría larga duración.

La conciencia no está en la raíz de la acción, ninguna declaración de los derechos del hombre podrá valer la costumbre de los habitantes de tenerse mutua consideración. Veyne concluye que no se puede enseñar a las conciencias los hábitos inconscientes.

Veyne encuentra en Char a alguien que corrobora y fortalece su visión de las cosas. Un hombre en quien la contradicción lo potencia. En quien el dibujo prolijo de la existencia no es lo importante. Para quien el espíritu no es uno, y no tiene ventajas su unidad. Los dos tienen esperanza, pero la esperanza se conjuga con la desesperación, no se resienten entre sí. La esperanza está siempre 'contra', perpetuamente en oposición. Para ella siempre está todo mal.

La visión desesperada de la historia es un acto de lucidez. Impide que la esperanza encarrile hacia la utopía, que la pócima vitamínica se haga mermelada. Pero también impide la asfixia. Da oxígeno.

La historia no es todo, nos dice el historiador. Lo imposible es posible. La ética de la responsabilidad que considera la carga del Príncipe no es un deber social. Puede ser una coartada. La ética de la responsabilidad es una ética del éxito, ya lo decía Weber.

Se puede preferir algo históricamente absurdo en nombre de un imperativo ético. Los responsables que se creen los únicos serios se vuelven irresponsables y derrotistas cuando las circunstancias no les dejan otra alternativa de éxito que intentar lo imposible. Podemos rechazar la comunicación, cerrar la boca a pesar de la presión del presente. Resistir al mundo. Char decía que el presente no tenía privilegios respecto del pasado y del futuro. El peor enemigo es la actualidad. Nos impone el decir. La política es decepcionante, no

es interesante; sin embargo, los atrapa a los dos, que dicen: "Nos pasamos el tiempo deplorando las inconsecuencias políticas de nuestros amigos que hacen lo mismo con nosotros".

Post scriptum

La lectura que hace Veyne de la poesía es tan extraña como tantas cosas que también ha escrito. En *L'élegie érotique romaine* emprende un camino inverso al de su lectura de Char. Es un estudio del género de la elegía en las obras de Propertio y Tibulio. En estos casos nada hay más allá de la obra. Por supuesto que no hay oráculo al que consultar. No habla con Propertio ni éste le transmite sus secretos.

Dice que la elegía es una alegría para los semiólogos y los químicos de la literatura. Lee los trabajos de la semiótica y se inspira de ellos para escribir su libro. Afirmar que lo que caracteriza a la ficción elegíaca es que descentra al lector. No hay imitación de la realidad, ningún substrato que nos facilite la comprensión de la obra. No se trata de mimesis, nos dice, sino de semiosis. El artista crea un mundo con palabras, un universo doble, fantasioso, humorístico, con fines estéticos.

La elegía trata del amor de los patricios romanos a las mujeres de baja condición. Son las plebeyas, las cortesanas, y las que fueron esclavas, las libertas. Se oponen a las mujeres de condición respetable como las matronas, las mujeres casadas, las viudas y las divorciadas, las que usaban estolas o vestidos largos, que eran intocables e inabordables.

Describe el amor doloroso con las mujeres fáciles. En eso se diferencia del amor cortés, o amor provenzal, un amor hacia la mujer del otro, la mujer cruel e inalcanzable.

Los poetas paganos no tenían el recurso de adorar a una mujer casada, jamás se les hubiera ocurrido. No habría sido más poético que desear los bienes de otro.

En Roma, el único medio de sufrir poéticamente era el de

amar a una mujer indigna de casarse con ella. Sólo se podía manifestar este dolor de un modo humorístico. El amor expresa el deseo de una esclavitud involuntaria vista con indulgencia, como una práctica del humanismo helenístico.

Veyne nos habla de la elegía de Propertio en la que Cintia es a la vez el nombre de la obra y el de la protagonista. El poeta juega con esta ambigüedad. El poeta elegíaco no expresa sus sentimientos. Disfraza su yo y el de su amada. No se sabe si habla de la obra o de una mujer, si habla de sí como amante o como autor.

Este género de poesía le sirve a Veyne para criticar las pretensiones de la sociología de la literatura. Es inútil, nos dice, explicar por la ideología, por la sociedad, o por el Hombre, lo que dicen los escritores. No es que sea falso, agrega, sino que no tiene ningún interés.

Así como en el libro sobre Char abundan las referencias biográficas, anecdóticas y la misma palabra del poeta, para resignificar los entuertos poéticos, en este caso Veyne descree de toda significación que lo lleve más allá de la palabra poética.

Se limita a las leyes del género. La sociología está sometida a la semiótica. Todo enunciado literario, antes de remitirse a lo social en general, depende de un pacto entre un autor y su destinatario. En la poesía elegíaca el poeta se supone mentiroso en virtud de una decisión de la conciencia pública decidida a no querer saber.

Cuando un cantor de tangos se duele por el abandono de su amada que se fue con otro, al terminar la canción no nos acercamos a Edmundo Rivero para expresarle nuestras condolencias. Sabemos que no nos habla de sí aunque diga yo. Lo mismo ocurre con Propertio, es un intérprete de la obra escrita por él. El autor es hijo de la obra.

Los antiguos hablan de disfraz del mismo modo en que los románticos inventaron la sinceridad. Cada sociedad ve la literatura a través de la concepción que se hace del autor. La idea de una poesía no sincera sería, quizás, insoportable para nuestra sensibilidad. El romanticismo valorizó el uso del nombre propio que remite a un alma reputada de interesante. La civilización antigua ignora

la ansiedad de la confesión y la exploración del yo. Las meditaciones de Marco Aurelio son ejercicios espirituales y no confesiones. Tampoco responden a una teología del yo como en San Agustín.

La sensibilidad que hemos heredado del romanticismo consiste en testimoniar que una cosa es humanamente posible cuando cualquier hombre puede cometerla o sufrirla. Toda palabra verdadera es una simiente que puede hacer germinar ideas en otros hombres. El romanticismo es una pedagogía de todos para todos. Por eso es interesante que algo me suceda a mí, porque puede sucederle a todo el mundo.

Este pacto específico entre autor y lector diagrama una sinceridad literaria que no es la misma que la que se da entre amigos.

¿Qué es la sinceridad moderna?, pregunta Veyne. Una pragmática del testimonio literario; un valor cristiano, sin duda protestante. Esto hubiera dejado a los lectores antiguos completamente estupefactos. Esta sinceridad hace que nuestro estilo sea intenso. Por eso, agrega, la poesía antigua nos aburre. Cuando pensamos en un poeta verdadero pensamos en Baudelaire, Rimbaud, Hölderlin o Rilke. La poesía que nos gusta es desde hace dos siglos alcohol fuerte. Esto ha arruinado nuestro paladar, nos dice, y nos impide apreciar la poesía antigua.

Veyne dice que Shelley y Byron encontrarán la intensidad en la poesía, el amor y la política militante. Con esta trinidad crearon un modelo de vida para el escritor. Este rol fue ejercido en Roma por los hombres políticos como Catón, los filósofos y los senadores.

En la modernidad romántica lo que es intenso es veraz, y lo veraz, intenso. Estos dos siglos de intensidad han sido los dos siglos burgueses de la historia. Veyne lanza un hurra y un viva a la sociología literaria ya que puede dedicarse a mostrar que una de las más grandes épocas de la poesía y la pintura universales (la identificación de la intensidad con la veracidad es la clave de la pintura impresionista) fue la de la hegemonía burguesa.

La poesía moderna no nos parece artificial porque nos habla con fuerza. La intensidad del grito prueba que hemos recibido el impacto de las cosas, pero nos evita esforzarnos demasiado para que

este grito sea comprendido por el lector. Lo profundo es lo que el autor no comparte con el lector.

La renuncia a la claridad comienza con Rimbaud porque con él la carga erótica del poema es fuerte. Para Veyne sólo Char y Artaud pudieron igualarlo. Se concluye que un excesivo deseo de ser comprendido baja la intensidad y nos vuelve menos sinceros.

Para Veyne el fin de la intensidad como paradigma del arte tiene que ver con lo que llama estilo 'cool'. El estilo cool de la era nuclear.

Con este libro sobre la elegía romana, Veyne nos da su visión de las relaciones que puede establecer el historiador con la semiótica. Lo hace a partir de una investigación puntual. Sus libros de historia no son sólo de historia, sino desafíos en los que invierte su interés del momento.

En *Pan y circo* pone a funcionar categorías de la sociología y la antropología. Es una historia categorial que gira alrededor de la noción económica y social de redistribución. En *La sociedad romana*, los distintos trabajos muestran que con el modelo marxista es imposible entender el lugar del esclavo, las proyecciones económicas de la nobleza romana y la inserción social del liberto. En *Cómo se escribe la historia* la noción de intriga le permite encontrar un lugar epistemológico entre la hermenéutica y el determinismo. Una intriga es un conjunto inacabado de condiciones materiales, azares y valores. *Foucault revoluciona la historia* muestra que la noción de objeto, de real y de discurso, puede pensarse nuevamente a partir del nominalismo de Foucault.

El estoicismo es la filosofía que lo acompañó en su formación de historiador, le dedicó libros y cursos, para finalmente concluir que su experiencia personal le enseñó que es una doctrina snob, frívola, inútil, tontamente racional. Sus estudios sobre la función de la verdad en la sabiduría antigua le hacen pensar en la necesidad de fabular que tienen los hombres. No por eso el mundo de la fantasía le parece algo consistente. Creer es una pasión, nos dice Veyne. Si el conocimiento es el fruto de una curiosidad cíclica y siempre fresca, si el saber es una desilusión vital, la fabulación es una fisura nómada, invenciones no terminadas ni del todo creídas.

LA ASCÉTICA DEL PRÍNCIPE

por Marcelo Pompei*

Con cada libro se pone en juego una renovada curiosidad, un interés y, a veces, una nueva decepción. La historia para Veyne es una especialidad inevitable, para pensar en todo y nada. Lo que llama inventario, es decir la obligación profesional de la exhaustividad del material, no le impide señalar la inevitabilidad de las rarezas, de las lagunas, y del vacío documental en el que se halla el historiador.

Su amor por la poesía y la convicción del poder de su magia no impiden que le pregunte al poeta qué es lo que quiere decir. A su vez, su interés por las elegías le sirve para decir que la poesía no quiere decir nada que no derive de sus propias reglas.

Ni su amor por Foucault tampoco le ha impedido no tomarlo en serio, y leerlo como quizás nadie lo ha hecho.

* Escribe y es profesor de filosofía en el Ciclo Básico Común, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y de Pensamiento Contemporáneo en la Fundación Universidad del Cine. Publicó "Maquiavelo o el espejo de tinta", editado como capítulo del libro *Vidas filosóficas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, y el capítulo de *Tensiones filosóficas* "El duelo, Infierno X", Buenos Aires-Madrid, Sudamericana, 2001. Trabaja en una tesis sobre Michel Foucault y prepara un trabajo sobre el poder normalizador a nivel neuroquímico. Nunca falta al Seminario de los Jueves, en el que expone desde hace siete u ocho años.

"Para describir apropiadamente nuestro mundo, el mundo que somos nosotros, para hacémoslo comprensible y visible, son precisos escritores abyectos, retorcidos, malévolos, subterráneos y agusanados."

Félix de Azúa, *El escritor como hombre insoportable*.

"Birds have to learn too."

Raymond Chandler, *The long goodbye*.

A Carlos Pompei

1. Las versiones del señor

Witold Gombrowicz en sus *Recuerdos de Polonia*¹ cuenta que a la edad de diez años descubrió "algo abominable: comprendí que nosotros, los 'señores', teníamos entonces una apariencia absolutamente grotesca y absurda, tonta, dolorosamente cómica e, incluso, detestable." Esta impresión es exactamente contraria a la que tiene Michel Onfray de los señores en su libro *La construcción de uno mismo*². La figura ética que le atrae a este autor es la del *condottiere* del Renacimiento.

Para empezar dice sentir más simpatía por el capitán del Renacimiento que por el *privatdozent* prusiano; más por Colleoni que por Hegel, el primero actuaba a lo Grande, el segundo pensaba

dialécticas abstrusas. Muy bien, sacando que Onfray quiere llamar la atención mancillando la figura del prócer filosófico, podemos estar de acuerdo en que el héroe de capa y espada es más fosforescente que el amigo de lo Absoluto. Sin embargo no hay en esto más que una cuestión de temperamento y de expectativas literarias y, en el caso de Onfray, una demasiado limitada noción de hazaña. No son sólo los excesos de la fuerza y de la sangre lo que convierte un evento en una peripecia. Los trances de lo heroico, sean los del cuerpo o los de la cabeza, son vastos, como sus escenarios y la índole de sus héroes; diversos sus actos y misteriosos sus caminos. Relucen en la ingeniería lógica de la *Wissenschaft del Logik* de Hegel y en la operativa ferocidad del Austerlitz napoleónico.

Luego aclara que una figura ética, un personaje conceptual, es más fascinante cuando surge de lo concreto, de la práctica. Sin embargo uno supone que de lo concreto y de la práctica surgen descripciones de conductas más o menos fascinantes o ridículas, y que "figuras éticas" y "grandeas", sólo del escritorio del *privatdozent*, de donde también surgen las figuras de lo absoluto. Onfray declara que la figura ética le sirve para iluminar las teorías que se levantan desde la experiencia, desde las emociones, desde la vida. Pero lo más llamativo de la fórmula de Onfray es lo que sigue, y que anoto tal cual para que la glosa no traicione el sentido: "...hay que separar la paja del trigo, las elegancias de las pequeñeces. Lo difuso de una existencia tiene que pasar por el filtro de la subjetividad que teoriza, observa y da forma. El condottiere no me gusta tanto por lo que fue históricamente como por lo que permite en el registro de la ética. Se trata de extraer de la profusión de una biografía las líneas de fuerza que sirven para construir una arquitectura singular. Lejos del detalle, de las actitudes oscilantes o los retrocesos, aquello que constituye una individualidad como un destino que se encarna, está ante todo en sus efectos, más especialmente, en la consecuencia de esos efectos. El Colleoni de mis preferencias es el que fue transfigurado por Verocchio³, el hombre de energía que le permite al artista una superación en la que la impresión es magnificada en detrimento del detalle histórico. La

figura real sólo tiene sentido en la medida en que estimula genealogías inéditas que son, por sí mismas, invitaciones o incitaciones a producir nuevas formas inspiradas." Onfray nos da un buen ejemplo del uso del filtro hegeliano.

En pocas palabras, Onfray rechaza al *privatdozent* como figura ética en sí misma, pero no como oficio. Los personajes que él admira no los admira por sus vidas y por sus acciones, sino por lo que inspiran a los retratos de los pintores y a las teorías, abstrusas, de los *privatdozent*. El príncipe, sí, pero estilizado e inflamado por los óleos purificadores del artista; el príncipe, sí, pero nada de mentiras y traiciones, sino reducido a unas conductas aceptables y bellas como metáforas; bajo la especie extrañada de lo trascendental. Nada de teratologías. Es en las pinturas y en las teorías donde se separa la paja del trigo, las vulgaridades reales de las grandezas olímpicas.

Páginas más tarde Onfray nos dice que tampoco le gusta Maquiavelo por lo que su realismo ha inspirado al déspota ilustrado y al pequeño fascista. Tal vez esté pensando en almas como las de Hitler o Mussolini, que por otra parte no han sido ni ilustrados ni pequeños. Si hay algo que no puede hacer el realismo es inspirar a los paladines del trastorno y del delirio histérico, sólo pensables bajo la influencia del cianuro puro. Más que inspirados por la cruda realidad maquiaveliana, esos jefes han sido exhaladores de una realidad criminal, que nada le debe a *El príncipe*. Onfray confunde causa y efecto: son las tenebrosas realidades provocadas por las majestades trastornadas las que inspiran a muchos lectores de Maquiavelo. Incluso es posible ensayar una lectura de *El príncipe* destinada a inspirarnos formas de prevenirnos de los crápulas, aun hoy que sus cuerpos se han disuelto y sus almas han devenido anónimos procedimientos de sistema.

El rechazo de Onfray recuerda a los formulados por el antimachiavelismo cristiano y clerical. El machiavelismo pudo haber iluminado a muchos, pero en principio estimuló una mirada realista sobre la acción política, la que consiste en la habilidad y eficacia para disolver las amenazas y acertar unos objetivos en

medio de intereses y detonaciones, y fundamentalmente en eludir las ilusiones, herramientas tan necesarias para la retórica de los tiranillos. Es una superstición provocada por el hábito que germina de la obediencia que *El príncipe* sólo sea ventajoso para el caudillo. "A mí no me gustan demasiado esos vendedores de virtuosismo que colocan su mercancía tanto entre dictadores como entre los cardenales, en los palacios o las curias, para beneficio de los fanáticos de las dagas y venenos", agrega Onfray. Le aceptaríamos a Onfray lo de "vendedor" si no recordáramos que Maquiavelo fue funcionario del gobierno de Florencia en tiempos de guerra y que actuó en política en medio de dagas y de venenos, y de príncipes de carne y hueso, no de pintura, dispuestos a atravesar a cualquiera en beneficio de su propia autoridad, y también a costa de ésta; que, en fin, el oficio de Maquiavelo era la política. "Producir", dice Onfray, "una singularidad, elegante y bella. En cambio, ser leonino, practicar la zorrería... no me seduce mucho." A Onfray no le gusta Maquiavelo, pero, como era de prever, le gusta Nietzsche y los animales que éste elige para ilustrar la virtud: el águila y la serpiente. "De un lado, la altivez, el aire y la levedad, los elegantes arabescos, el vuelo; del otro, el contacto con la tierra, el vínculo con la inmanencia. (...) Sus fines son edificantes para la bella individualidad. Llena de fuerza y vitalidad, desbordante de vida. (...) Ni Maquiavelo ni Gracián, maestros de cinismo vulgar allí donde Nietzsche enseña, hoy y siempre, el cinismo filosófico."

Quizá la comparación no sea posible, porque es cierto que Maquiavelo y Nietzsche reflexionan y actúan en escenarios reales distintos; el primero en medio de crudezas políticas y el segundo en el dolor de una existencia enferma y una cultura decadente. Las fórmulas éticas que ofrecen difieren por el contexto de su materialización y por el sujeto al que se dirigen y quieren producir. Ante amos dispuestos a clavar sus agujones más vale blandir la garra del león, en caso de poseerla bien afilada, o el talento del zorro para esquivarla, que la leve gracia del vuelo de un pájaro; un amo no es fácil de hechizar por las encantadoras piruetas del gracioso e inmaculado individualista celebrado Onfray. La hip-

nosis no es una ficha del juego político. El ave o el reptil pueden estimular el talento de utopistas, estilistas o místicos soñadores, y esto no se lo podemos achacar a Nietzsche, como no le podemos achacar a Maquiavelo el que por su *Príncipe* se le infle el pecho a un cabo de comisaría.

Aquí agregaría esto. Quien no quiera renunciar a la elegancia escrupulosa y a la levedad no es prudente que se acerque a la política; en política la única elegancia útil es la que dan la altura y la agilidad para las decisiones. Los que de todos modos no renuncian y lo hacen, nos engañan y engendran las mayores ferocidades, porque convierten cada acción política en una operación moral, y tenemos pruebas de que las campañas morales comienzan en las palabras cargadas con promesas de renacimientos y terminan en alianzas suicidas con los dueños del fuego reparador y en las cámaras de gas. En cambio, el que renuncia a aquello y vive la política como una forma de vida dura estará mejor preparado para advertir los peligros y para anticipar un remedio, porque conoce el tablero —*el vínculo con la inmanencia*, lo llama Onfray—, el juego y a los jugadores. En política más valen los políticos que los altos y ligeros vendedores de escrúpulos envenenados o de delicadezas de petulante.

Qué puede decirnos la historia de las acciones del pequeño y vil traicionero de César Borgia —quien no necesitó comprarle nada a Maquiavelo—, se preguntará Onfray, si no muy lejos de aquí hay un museo que muestra unos retratos magistrales, que en definitiva son tan inspiradores de una ética como las moralejas de las fábulas o las semblanzas del prócer en el discurso de la maestra. Onfray altera la ética de los magnos y de los pillos por una épica para lechuguinos, al gusano o al hombre por el héroe de virtud envasado al vacío. Nos toca optar por uno o por otro. Lo que Onfray nos muestra del condottiere, mientras nos seduce con su trabajada prosa y sus acrobacias retóricas, ha sido cuidadosamente filtrado por la aleación de una sabiduría criteriosa de hombre refinado y el gesto escandaloso del dandy autodidacta. El resultado: carne magra. El concepto de grandeza de Onfray ha sido pasteurizado por

prudencia higiénica, para convertirse en un emblema, en una escarapela, más que un objetivo ético-político. El arte y la teoría provocados por la experiencia y la vida, pero ni las vidas ni las experiencias como reverberancias reales; en Onfray hay más estilo que realidad. Una guerra estética contra las oscuridades, contra los corazones embrutecidos de la política. Qué asco.

Onfray prefiere los juegos de la imaginación idílica en los que suelen caer artistas y filósofos en detrimento de la política, confundiendo sus estilizaciones, en muchos casos sensibleras, con el pensamiento de la ética; como otros, según una explicable pretensión de época, la han intentado racionalizar según el modelo matemático-geométrico. Las idealizaciones estéticas y las racionalizaciones rígidas han impedido actuar y pensar la ética desde un punto de vista real, político; desde la perspectiva de la guerra, que es la que adopta Maquiavelo. Aquellos intentos han despegado a la ética su base material, y así pensado se puede decir que casi nunca una conducta se forja al calor y al silencio de las catedrales, los museos, los talleres de los maestros de la pintura, los tratados del filósofo o el tablero de ajedrez, sino más bien en la corte, en el mercado, en el hogar, en la plaza, en la escuela o inhalando humos fuertes de crematorio, como nos enseñó Primo Levi o Jean Améry. Una acción moral es una consecuencia de las peripecias de lo concreto, no del deseo de los ilustrados; incluso este deseo es también consecuencia del mismo orden. Para pensar así la ética, o mejor, una ética, incluso desde el punto de vista de una estética de la existencia, son preferibles las vidas de carne y hueso y sus odiseas. Si son grandes y encomiables, es un problema para moralistas, poetas nívocos y coquetos marchantes franceses.

La diferencia entre las percepciones de Gombrowicz y de Onfray podemos explicarla recurriendo a Maquiavelo: "Ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene esta última cualidad."⁴ El príncipe ha tenido éxito. Onfray se dejó seducir y engañar por el fasto y el fingido esplendor; por las puestas en escena de que tiene necesidad la vida

política. El representar y aparentar fuerza y valores morales estaba entre las reglas prescriptas por el florentino. Foucault se ocupó en mostrarnos cómo el espectáculo del dolor expuesto mediante un preciso ritual punitivo, el suplicio de la carne condenada, servía menos para castigar infracciones que para hacer ostentación de ilimitada fuerza regia. Energía descargada sobre el cuerpo derrotado para cautivar y paralizar. Sin embargo, varias eran las maneras y rituales eficaces para fingir condiciones morales y políticas con los que producir fascinaciones adormecedoras. La representación pictórica, el arte en general, están entre ellas, a lo que a su eficacia le debemos sumar la magnitud de aquellos artistas. Julio II fue el papa que ordenó a Miguel Ángel pintar el célebre techo construido por su tío Sixto, quizás para sumar prestigio a su reinado; sin embargo no es lícito juzgar ese reinado por el esplendor de la Sixtina, ni el de Augusto por la *Eneida*. El artista no pocas veces era el encargado de ornamentar y amplificar el prestigio de reyes y reinados para dar cuenta y dejar testimonio de unas apariencias no siempre adecuadas a la realidad. "Pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que parece, pero pocos palpan lo que eres".

Las reflexiones acerca del príncipe renacentista de Onfray son una pinturita.

"Si no se tomara a mal, diría mi opinión; y creo que puedo hacerlo, porque estamos entre amigos, y se trata de comentar las cosas y no de murmurar sobre ellas. Mejor habrían hecho aquéllos, dicho sin ánimos de ofender, si hubieran tratado de imitar a los antiguos en las cosas fuertes y rudas, y no en las delicadas y blandas", le hace decir Maquiavelo a Fabrizio en *Del arte de la guerra*.⁵

2. La versión de Maquiavelo

Contra las flexiones que Michel Onfray hace frente a la decorativa figura del condottiere italiano, otra lectura es posible, la

que observa cómo a través del *II príncipe* de Maquiavelo se realiza ese artefacto moral que es el príncipe. Otra estética.

Salvando la enorme distancia entre un señor polaco de principios del XIX y un César del XV, ¿Maquiavelo habrá sospechado en los "señores", a los que les dedicó con modestia cínica *II príncipe*, algo parecido a lo que advirtió Gombrowicz? "Acoja, pues, Vuestra Magnificencia esta pequeña ofrenda con el mismo ánimo con que yo se la envío, pues si hace de ella un estudio y lectura diligente, reconocerá en su interior un profundo anhelo mío: que alcancéis esa grandeza que la fortuna y las restantes cualidades Vuestras os prometen. Y si vuestra Magnificencia, desde el ápice de su elevado sitio, posa en alguna ocasión los ojos sobre estos bajos lugares, reconocerá cuán inmerecidamente soporto una enorme y continua malignidad de la fortuna." Si el oficio de Maquiavelo fue el cinismo, no utilizó este talento contra sus lectores ocasionales, sino contra aquellos a los que les dirigía su escrito, los amos de la tierra.

Maquiavelo íntimamente los maldecía porque lo habían expulsado, porque lo habían desplazado del centro de la acción política, porque le negaban los asuntos de la corte, su espacio natural. Maquiavelo les escribe *El príncipe* para humillarlos, para decirles qué no saben, para fulminarlos con su experiencia, para mostrarles que un príncipe es una composición que amalgama inteligencia y fuerza. No obstante, el movimiento de escribir *El príncipe* fue para Maquiavelo similar al temblor furioso del pez, fuera del agua, con el anzuelo en la boca.

Como Sócrates hizo con Alcibiades, a quien el filósofo le aconsejaba conocer la verdad, el modelo ideal, si quería erigirse en gobernador de voluntades, Maquiavelo advierte a sus contemporáneos que deben conocer, pero acciones verdaderas arrancadas de la historia, de la experiencia. La gloria y la derrota ajena como fuente de sabiduría. El florentino fue un compilador erudito de un saber de los otros, de los verdaderos, de los modelos reales, de los que eran y habían sido príncipes auténticos. Maquiavelo no les muestra a los futuros príncipes la vida ejemplar de sus antecesores,

les enseña que deben actuar su puesto con arreglo a los acontecimientos y a las oportunidades para no caer en los mismos errores y copiar los mismos aciertos de los que han gobernado. El texto es iluminado por una colección de éxitos y fracasos de los que no nacieron, sino que se hicieron señores a través de tinos y desatinos. "No puedo hacerle mejor ofrenda que darle la facultad de poder en brevísimo plazo de tiempo aprender todo aquello que he conocido y aprendido a lo largo de tantos años"; aprendido en las cortes agitadas por la guerra, en los negocios políticos y en los libros que exhibían la política real y no la especulada. Maquiavelo extrae más néctar de la historia de Tito Livio y de su propia experiencia en los asuntos públicos que de las meditaciones aristotélicas.

Dado lo absurdo, lo raro, que es el personaje del príncipe, la pregunta sería sencillamente: ¿por qué debe existir un rey, un príncipe, un emperador, un papa o un patrón? Pero así formulada ésta no tiene respuesta. Existen, son aceptados y obedecidos. Hay que dar un rodeo y preguntar cómo se forma ese modo de la personalidad y de la acción ante la cual la mayoría se descubre la cabeza. ¿Qué es ser un príncipe, un señor, un mandamás? ¿Dónde se apoya ese cuerpo común y corriente para que su ser abandone lo que tiene de común y corriente, y se vuelva amado, reverenciado vivo o venerado muerto, temido y, eventualmente, odiado? Las abundantes teorías políticas que han intentado dar respuestas a estas cuestiones describen un arco de explicaciones que van de la esencia al contrato.

¿Cómo se construye según Maquiavelo esa materia ética, difícil de aceptar de buenas a primeras, que es el príncipe; sus acciones, mecanismos, tácticas, sus efectos de poder? ¿Cómo construye su poder una fantasía teórica como lo es la del soberano? Las fantasías de la política pueden buscar justificación en lo religioso, en lo natural o en lo jurídico, pero por estas vías de inteligibilidad el príncipe real nunca aparece. Analizado según estos registros no se llega a saber qué es el príncipe material, real, de qué está hecho ni cómo sostiene la supremacía de su fuerza. Para Maquiavelo no es ni un fenómeno de la naturaleza ni un artificio jurídico ni un

dios en la tierra; es, apurando un poco el trazo, un deseo de dominio apremiado por todos los costados.

Pretender encontrarlo en la naturaleza, como un animal o una planta, es engañarse, no hay lugar en el reino animal o vegetal en donde pueda hallarse algo parecido a esos espectros coronados. Buscar al príncipe en una teoría jurídica es ocultarlo, no hay ninguna que pueda explicar un dominio, por la sencilla razón de que las constituciones vienen después del príncipe, porque éste es su promotor y su garante.

La que dio Nicolás Maquiavelo no es una respuesta más. Su atractivo radica en el lugar desde donde la da, en la cólera que lo motiva, y en el sesgo que da a su análisis: manual realista cargado de consejos rudos, reglas flexibles que se ajustan o acomodan a la ocasión, para ejercicios políticos de precisión. Maquiavelo prefiere la cirugía a la poesía; sabe que la primera no miente cuando corta o corrige y la segunda sí, o al menos distrae la atención de los que quisieren lanzarse a la conquista y luego deben conducir un gobierno y defender su posición.

"Y porque sé que muchos han escrito de esto, temo —al escribir ahora yo— ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto que me aparto —sobre todo en el tratamiento del tema que ahora nos ocupa— de los métodos seguidos por los demás. Pero siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente..."

Éste es el pasaje que expone claramente la clase de pensador y escritor que es Maquiavelo. Fue el primero en darse cuenta de estar engendrando un monstruo literario, un tónico para fieras, el primero en sopesar la rareza de su palabra. Su extravagancia consiste en poner su pluma al servicio de la razón y la destreza política y no de los valores corrientes. Su discurso es directo, va al grano, y asume el peligro de decir nada más que la verdad. La que casi todos los despiertos saben. Saben que no deben ser pronunciadas.

Estas verdades no son como otras: las verdades peligrosas son más verdades porque se pronuncian al borde de inminentes crispaciones de las costumbres.

Maquiavelo fue el inventor de la primera ingeniería del poder. Encuentra realidad y verdad en el testimonio de los historiadores, en la acción real de los hombres de la fuerza y de la política; ni en Dios ni la naturaleza, ni en la imaginación y el deseo, como cree hallarlos el filósofo cuando intenta justificar un dominio; ilusiones, fuentes ilustres de error y de fracaso. Lo otro de Maquiavelo son las utopías, es Tomás Moro, que se encuentra en la misma tensión que el florentino, pero que al parecer resuelve para el lado opuesto, la imaginación consoladora, la huida. La organización y la gestión política del poder no pueden ser imaginadas. El poder es materia, y no se detiene la amenaza y el avance del ejército enemigo sobre un territorio con especulaciones literarias ni con preceptivas de salón; porque para Maquiavelo la política no está en función de las palabras, sino las palabras en función de la acción política.

El ejercicio real del poder principesco no es abrazado por la legalidad, y los códigos no dan a luz soberanías en tiempos como en los que está pensando y viviendo Maquiavelo. El príncipe calcula su conducta, corrige su posición y ordena un conjunto de medios externos. Nada de esto encuentra su referencia y fundamento en el derecho, antes al contrario, son éstos los que sostienen el dominio de los códigos. Son los medios internos, como su temple, su fuerza e inteligencia, y su fuerza externa, el ejército, a los que el príncipe está obligado a darles una forma y fortalecerlos para lograr el imperio de su voluntad sobre las otras.

¿Cómo debe el príncipe administrar las relaciones de fuerza para lograr serlo? El príncipe se hunde en tensiones porque de ellas surge. Ningún príncipe según Maquiavelo está libre de amenazas, de presiones y pasiones, está siempre rodeado, enredado en relaciones marcadas por la rudeza. Se es príncipe porque se ocupa un lugar dentro de un enredo de fuerzas en tensión. Allí es donde el príncipe intenta trabar su posición como figura dominante, aun-

que siempre sometida a variaciones, motivo por el cual debe gestionar esta variabilidad según tácticas de inmovilización. Sus acciones estarán condicionadas por la posición que, según primen la fortuna y su virtud, vaya ocupando dentro del entramado político. El final es el triunfo momentáneo o la derrota eterna. El príncipe se materializa, se hace fuerte, de acuerdo a su capacidad para elaborar acciones estratégicas, que consisten en mantener dominadas a las innumerables líneas que amenazan su posición: súbditos, anteriores príncipes, poderosos, nobles, traidores, etc. Cuenta con dos armas: su prudencia, inteligencia práctica para comprender el momento, esperar la ocasión, anticipar el futuro, disparar decisiones; y su fuerza, potencia bélica para torcer, ablandar o devastar.

El príncipe debe saber cuál de ellas conviene a la ocasión; debe poder establecer cuándo es oportuna su aplicación: tomar las armas devoradoras o sellar un acuerdo componedor. ¿Cuál de estas dos decisiones antagónicas aumentará su poder o al menos hará que no lo pierda? El verdadero príncipe acierta en la respuesta. Su elegancia es su sagacidad, su eficacia es su energía bien dispuesta. Buen príncipe es aquel que sabe qué hacer y no el que hace. Sabio en oportunidades, el príncipe no es un hombre, es un modo de actuar.

El dominio soberano exige del príncipe que sea él y sólo él garante de sí mismo, garantía que debe construir por la gestión de alianzas o de guerras; por la manera que permite a los otros depender de sus fuerzas, por el vínculo que les crea con su persona. La independencia es lo primero que tiene que lograr si quiere conquistar dependencias. Así se eleva una soberanía encarnada en uno. El príncipe es quien debe procurar obligar y no ser el obligado; ser dueño de la decisión y el promotor del orden. Por esto es que desde una ética de la virtud y una estética de la existencia como la que construye el florentino conviene pensarlo. Dos ramas de la filosofía con las que se puede explicar cómo fantasmas débiles vienen a la existencia como hombres rígidos.

A mi juicio Maquiavelo también elabora una reflexión desde un enfoque estético, tal como lo va a presentar Foucault, para

explicar cómo se construye una forma de subjetividad; estético en el sentido de una creación material, concreta, de la existencia moral. El sujeto de dominio y la acción concreta de dominar pueden ser objeto de esta manera de pensar la ética. El análisis de los efectos éticos o políticos producidos por el trabajo estético con el que se construye una personalidad. De Maquiavelo podemos extraer una ciencia y una técnica del poder que tiene como finalidad la formación política del príncipe partiendo de una construcción de su rol, del que dependerán las consecuencias que hablen de su éxito o de su ruina. Con Maquiavelo nos damos cuenta de que el príncipe es un artificio estético, un modo y un estilo de lo humano, una figura elaborada, trabajosamente elaborada, para conquistar, sostener y aumentar a través de acciones calculadas, su poder. Una ajustada combinación de historia, ciencia y estética, que da como resultado una ética para la vida regia.

Por eso creo que *El príncipe* puede ser leído con el instrumental foucaultiano, el de una estética de la existencia. ¿Qué es lo que hace ser al príncipe?, o ¿qué es lo que hace un hombre consigo mismo para adquirir y mantener la condición de príncipe para elevarse por encima de los otros? ¿Cuáles son las prácticas que componen la figura del personaje magnífico, del conquistador, del destructor, del dueño del fuego y de la voluntad de los otros? Maquiavelo da a entender que no es suficiente serlo de derecho, que éste no pone a distancia los riesgos o que no detiene los vaivenes del azar político, que lo propio es serlo de hecho. El problema no está en ser príncipe, sino en actuar como tal. Si serlo fuera una cuestión de meros títulos o investiduras legales, Maquiavelo no habría escrito su libro.

3. Maquiavelo: la versión de Foucault

La relación de Foucault con Maquiavelo no ha sido muy estrecha. Hubiéramos querido que el filósofo que se las vio con el poder exprimiera más del político que lo ha ejercido y del pensador que lo ha explicado. Ambos pertenecen a esa clase de pensadores

que ponen su pensamiento al ras de la existencia y en función estratégica, al margen de las alucinaciones especulativas, *porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación*. Años luz de las utopías.

Sin embargo Foucault se mantiene a distancia del florentino; lo recuerda, sí, pero apenas lo destaca. Hay cuatro lugares en su obra donde el nombre de Maquiavelo aparece,⁶ pero sólo en uno le dedica un poco más de espacio; aunque no era Maquiavelo estrictamente el asunto, sino su puntapié inicial para su tema que era una nueva manera de entender la acción de gobernar en la época clásica. Maquiavelo le sirvió de contrapunto, por haberlo sido de los anti-maquiavelianos, para referirse al arte de gobernar.

En la cuarta lección del curso en el Collège de France de los años 1977-1978, dedicado a la "governabilidad", Foucault se ocupa al inicio de un género literario que aparece a partir del siglo XVI y se extiende hasta el siglo XVIII. Se trata de un "arte de gobernar", al que Foucault distingue de otros géneros, como los que se ocupan de los "Consejos para Príncipes" y de la "Ciencia política".

El problema del gobierno, dice allí Foucault, que aparece a partir del siglo XVI, no se reduce al problema del gobierno de un territorio, sino que también surge como problema de dominio en otras áreas. El problema del gobierno de sí mismo, por ejemplo, retoma y reactualiza a los estoicos. El problema del gobierno de las almas y de las conductas hace aparecer el problema de la pastoral católica y protestante. El problema del gobierno de los niños se inscribe dentro de la gran problemática de la pedagogía tal como aparece y se desarrolla en el siglo XVI. Finalmente, el problema del gobierno de los Estados por parte de los príncipes. Resumiendo, cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por qué se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible. El problema del gobierno es multifacético. Las preocupaciones no son pocas ni sencillas, su riqueza las hace accesibles desde diversas áreas.

Para Foucault estos problemas emergen en el punto de inter-

sección de dos grandes procesos históricos: el establecimiento de los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales, y el de la Reforma y Contrarreforma, una de cuyas preocupaciones fue la manera en que se puede ser dirigido espiritualmente hacia la salvación. Proceso de concentración estatal por un lado, y, por el otro, de dispersión y de disidencia religiosa. Es en el cruce de ambos donde Foucault ve que se instala este problema: ¿cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, con qué métodos?

El propósito declarado por Foucault a partir del análisis de esta literatura acerca del arte de gobernar es señalar aquellos puntos que conciernen a la definición misma de lo que se entiende por "gobierno de los Estados", el gobierno en su forma política. Para esto opone a toda esta literatura sobre el gobierno un texto que no ha dejado de estar en relación con ella: "Un punto de repulsión, explícita o implícita, en relación al cual, por oposición al cual o en rechazo del cual, se sitúa la literatura de gobierno: este texto abominable es evidentemente *El príncipe* de Maquiavelo."

Foucault reconstruye la figura del príncipe, las notas específicas que lo hacen reconocible como forma peculiar de poder, a partir de la lectura de los antimaquiavelianos, quienes dan una idea de lo que el príncipe es para Maquiavelo, para poder, contra y alejado de éste, dejar sentada su propia doctrina en relación con este problema.

En primer lugar el príncipe de Maquiavelo es reconocible por un principio: *el príncipe está en relación de singularidad, de exterioridad, de trascendencia respecto de su principado*. El príncipe se hace de su principado por herencia, por adquisición, por conquista. Él no forma parte, él es exterior. *La línea que lo liga a su principado es una línea de violencia; que sea de tradición, que sea una línea que ha sido establecida por convenios y complicidad o con el acuerdo de otros príncipes, poco importa; de todas maneras es una línea puramente sintética: no hay pertenencia fundamental, esencial, natural o jurídica entre el príncipe y su principado*.

Este principio habla de la relación de trascendencia, de exterioridad del príncipe y aquello sobre lo que ejerce su dominio, su principado.

Pero el principio tiene una derivación. *En la medida en que esta relación es de exterioridad, es frágil, y no va a cesar de estar amenazada.* Acechada desde el exterior por los enemigos del príncipe que quieren tomar o regresar a su principado usurpado por un príncipe nuevo. Amenazada también *desde el interior, pues no hay ninguna razón a priori, una razón inmediata, por la cual los sujetos acepten la autoridad del príncipe.*

De aquel principio y de esta derivación, se infiere un imperativo: *el objetivo del ejercicio de poder será mantener, reforzar y proteger el principado, entendido no como la conjunción entre los sujetos y el territorio, el principado objetivo, sino como la relación del príncipe con aquello que él posee: el territorio que ha heredado o que ha adquirido, y los súbditos que a él estén adheridos. El principado como relación del príncipe con sus súbditos y con su territorio, es lo que él trata de proteger, y no, directamente o fundamentalmente, el territorio y sus habitantes. Es esta línea frágil que une al príncipe con su principado lo que hay que gobernar; éste el objetivo del príncipe de Maquiavelo.*

De este objetivo que distingue al príncipe de Maquiavelo se deduce que su trabajo consiste en, por una parte, advertir los peligros: *de dónde vienen, en qué consisten, cuál es su intensidad, cuál es más grande o si es más débil*, y por otra, tratará de manipular las relaciones de fuerzas de manera tal de mantener protegido su principado, entendido como el lazo que lo une a sus súbditos y a su territorio.

El príncipe de Maquiavelo puesto en comparación con toda esa literatura que habla de un arte de gobernar aparece como un tratado que habla de las habilidades del príncipe para prolongar el patrocinio sobre su principado. Contra esto, entiende Foucault, va a aparecer todo un pensamiento relativo al arte de gobernar un Estado de parte de quienes intentan mantenerse alejados de Maquiavelo. *Ser hábil en conservar un principado no es poseer un arte de gobernar.* Una cosa es tener la habilidad para ser y actuar como príncipe y otra es gobernar, poseer un saber del gobierno y de la naturaleza del Estado.

En el caso del príncipe se trata de formar una existencia real en relación con un objetivo propio, respecto del cual se encuentra

aislada, en el sentido de que depende sólo de su propia potencia. De la manera en que "se es" y de las estrategias elaboradas para actuar de acuerdo con lo que se es depende que se alcance o no ese objetivo, que es apoderarse, insistir e intensificar un dominio. Objetivo realizable conforme al correcto manejo de la prudencia y de la fuerza de un hombre solo, de sus alianzas sólidas y de sus destrucciones necesarias, y si las ocasiones brindadas por la fortuna se ajustan a sus intenciones. Las condiciones de posibilidad para el sostenimiento de un dominio se encuentran en la complexión del príncipe y en la suerte. Su objetivo es siempre móvil, siempre lanzado hacia adelante, nunca consumado. La tragedia del príncipe es que nunca lo es del todo y que cualquier error o jugada adversa del destino pueden hacer que deje de serlo. Ser príncipe significa estar detrás de algo que nunca termina de llegar: la alianza absoluta e inmodificable con aquello sobre lo que impera su autoridad. Esto se debe a esa oposición externa que mantiene enfrentados al príncipe con su territorio y sus súbditos, listos para abandonar su condición al menor movimiento en falso, al primer desacierto estratégico, por parte del príncipe. Atención bélica constante, en medio de un enclenque pacto entre fuerzas antagónicas. La tarea continua del príncipe es tratar de reducir al mínimo la intensidad del estado de hostilidad y amenaza permanente que lo acecha. Para un príncipe ejercer la autoridad es un desafío táctico como el de la guerra.

En cambio, desde la perspectiva de una ciencia de gobierno, de la elaboración y aplicación de aquella aritmética política de la que habló Foucault en *Omnes et singulatim*, gobernar implica transformar una multitud en una población y conducirla, proteger el territorio del ataque de otros Estados; administrar y proteger con destreza un Estado. Implica otra presencia del gobernante al frente de su gobierno y otras técnicas y formas de administración. Implica una racionalidad distinta encaminada no a robustecer el poder de un titular transitorio, de cuya suerte no depende la del Estado, entendido éste como una realidad superior, ajena a cualquier administrador. Aquí es el Estado el que adquiere el status de la necesidad y de la trascendencia; el político es mera contingencia.

A partir de estas notas preliminares, que dan cuenta de la posición específica del príncipe, del lugar que ocupa, de su empresa y de los peligros que lo acechan, se hacen más claras las prescripciones de conducta que le da Maquiavelo en su texto. Fórmulas que como observé antes no son otras que las encaminadas a la edificación de una voluntad política individual, única, sobre la base de una lógica de la contingencia, la que no pone otra cosa en juego sino la misma potestad del príncipe. Todo.

Ésta es una forma en que el poder se ejerce, quizá la forma más onerosa, la más peligrosa, la menos conveniente, y Maquiavelo se encarga de pensar la mejor manera de ejercer esta modalidad del poder. Desde que Foucault emprendió su analítica del poder sabemos que no es la única (este texto del que hablamos mostró algunas maneras en las que al menos fue pensado, otros trabajos muestran las maneras en que fue ejercido). El poder principesco tal como lo piensa y prescribe Maquiavelo tiene su lógica, no reductible a ninguna otra en época distinta.

4. *La voluntad como obra de arte político: Il principe*

En este punto no se trata del comentario más o menos ajustado de una obra y de un autor, ya de por sí generosamente explicados y debatidos, sino de un ensayo, de un experimento de lectura que consiste en aproximar el texto de *El príncipe* a las reflexiones de Foucault en torno de la construcción de sí a través de una práctica ascética; "el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser."⁷ Es entonces el del príncipe el modo de ser sobre el que fijaremos la atención. El objetivo es ver qué forma de subjetividad es el resultado de la aplicación de la receta maquiaveliana sobre una vida impulsada por el deseo de imperar; de alzarse con todo asumiendo el último riesgo: la muerte; con la promesa del primero: la gloria.

Habrà que volver a los tres elementos señalados por Foucault: exterioridad, transcendencia, singularidad, y verlos aparecer y fun-

cionar dentro del conjunto de consejos dados por el florentino. Pero de manera preliminar señalo una fracción de texto que creo es la más clara para otorgarles evidencia. En ésta de manera explícita, refiriéndose a Hierón de Siracusa, Maquiavelo separa la realidad del príncipe de la del principado: "Su virtud era tal, incluso en sus asuntos privados, que quien nos habla de él nos dice *quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum*" (en Justino, XXIII, 4: "Nada le faltaba para reinar excepto el reino"). Esto puede interpretarse diciendo que la condición de príncipe, aquellos requisitos con los que es preciso que cuente para serlo, no se encuentran fuera de sí mismo; por eso él mismo, sus actos, son su primer cuidado. Puede darse el caso de que exista un príncipe sin principado. Es cuestión de serlo, no de poseerlo.

Tendré la mayor parte del tiempo en la mira al príncipe nuevo, por ser el ejemplar más sobresaliente y complejo entre los enumerados por Maquiavelo.

a. *Los otros*

El gobierno de los otros no es directo ni inmediato, ni el foco inicial al que el príncipe debe prestar atenta vigilancia. Éste se ocupa más de sí, y de sus actos, que de los otros. Toda su atención política está concentrada en la promoción de su figura. Los otros son importantes en tanto permitan o de alguna manera atenten o hagan peligrar su propia posición. Es esa forma de poder que Foucault reducía a la siguiente fórmula: "Dejar vivir y hacer morir".⁸ No se trata de esa forma de gobernar que implica torcer la voluntad de los otros, dándole una forma mediante un trabajo lento de coerción o aplicaciones encaminadas a encauzar o corregir. Aquí son él y el lazo que lo mantiene sujeto a lo que gobierna su materia prima. Lo ajeno es importante en tanto debe volverse propio. En este caso la tarea no es otra que sujetar las voluntades mediante el acoplamiento a través de una relación vincular consigo, expulsarlas o, directamente y en última instancia, destruirlas. Sin duda, un trabajo delicado y peligroso.

El príncipe prevalece desde afuera, no se encuentra íntima-

mente involucrado con su dominio; la dirección de la dependencia va de aquél a éste, no a la inversa. La presencia efectiva del príncipe, su existencia, hace al principado. Pero esto no es un punto de partida, es algo que debe procurar un príncipe si quiere mantenerse fuerte; su poder radica en su independencia. El fundamento de su posición y del poder que de ella emana no hay que verlo en los pactos, en las amistades y en las enemistades que va negociando, éstos deben tener un espesor tal que sea posible traicionarlos sin riesgos ante la primera necesidad.

El príncipe es un hombre singular que va atesorando pequeñas fortunas, relaciones políticas, para posibles intercambios. "Pues la naturaleza de los hombres es contraer obligaciones entre sí tanto por los favores que se hacen como por los que se reciben". Se apropia de las voluntades que va sorbiendo en su camino; hace provecho, como de artículos para un comercio, de sus acumulaciones de lo ajeno: deseos, intereses, temores, apoyo armado, riquezas, etc. Pero como dijimos estas cesiones de favores no son a cambio de nada. Una vez en el poder deberá darles debida satisfacción. Razón suficiente para procurar no tomar mucho a crédito, no deber demasiados favores, y si los debe, tener cómo responder a lo que ellos obligan. Las respuestas sin embargo pueden ser dar a cambio lo que prometió o traicionar la promesa con el uso de la fuerza; pero el costo de la traición violenta es demasiado elevado para un príncipe nuevo. Éste es el motivo por el que Maquiavelo recomienda menos lo último, porque por no devolver algo termina por perderlo todo.

Hay que notar además que Maquiavelo habla de la traición como posibilidad y de su costo político, pero no los inventa; simplemente pone blanco sobre negro algo que ha pertenecido al juego político desde siempre; sencillamente porque forma parte de la condición humana, de acuerdo a la lúgubre concepción que tiene de ésta. Su monstruosidad está en decir, no en concebir. En afirmar como recurso político lo moralmente proscrito. El florentino separa las aguas, transforma la política en una disciplina independiente, desplazando la conciencia del bien y del mal hacia otros ámbitos.

Volviendo, la del príncipe se trata de un tipo de relación donde se cede siempre a cambio de otra cosa. Gobierna según la lógica de un mercadeo donde las mercaderías son las del alma y las del cuerpo. Protege a cambio de obediencia del pueblo y de apoyo de los nobles, a cambio de que unos se hagan súbditos y otros aliados. Pero Maquiavelo advierte que la obediencia y el apoyo aristocrático no son artículos módicos y que la traición no es una conducta a la que sólo el príncipe pueda apelar. La obediencia lograda a fuerza de bastonazos la transforman automáticamente en subversión demoledora. El príncipe es un emplazamiento externo y aislado de poder sobre un territorio y sus ocupantes, quienes necesitan de éste como de un instrumento de defensa. Es por esto que no pueden tolerar que el instrumento del que se valen para defenderse se vuelva en su contra. "Así te encuentras con que son enemigos tuyos todos aquellos a quienes has lesionado al ocupar aquel principado, mientras no puedes conservar como amigos a aquellos que te introdujeron en él por no poderles dar satisfacción en la medida en se habían imaginado y porque las obligaciones que con ellos has contraído te impiden usar en su contra medicinas fuertes, ya que para entrar en un país siempre se tiene necesidad, por más fuerte que sean los ejércitos propios, del favor de los habitantes."

Pueblo y nobles constituyen las instancias según las cuales el príncipe elabora todas sus operaciones destinadas a forjar su estabilidad, porque de raíz constituyen el principio de su destrucción; cada uno en diferente medida y según se den los acontecimientos. El canal por donde circula el afecto que lo une a unos y a otros debe ser administrado según un sistema de aduanas. Los otros intentarán hacer pasar sus costumbres, sus intereses y expectativas, etc., el príncipe cobrará un impuesto consistente en sumisión popular y armistio nobiliario. Si aquellos intentan hacer pasar más de lo que el impuesto permite, el príncipe deberá aumentar su valor, pero si el valor es demasiado elevado, pasarán de todas maneras sobre los huesos del monarca. Sin embargo, si el príncipe tiene las suficientes reservas propias que le permitan mantener el costo del impuesto y

amurallarse contra la rebelión que se le avecina, será él quien podrá caminar sobre los huesos ajenos. Una simple cuestión de equilibrio fiscal, donde en lugar de metálico lo que se contabilizan son unas cuantas libras de carne.

Pero a pesar de que el juego comercial es ineludible, porque lo propio nunca alcanza, un "príncipe prudente debe apoyarse en aquello que es suyo y no en lo que es de otros."

b. De la contingencia del mercado a la necesidad soberana

Todo aquel juego político-comercial tiene un objetivo; el subtítulo indica el trayecto, el punto de partida y su término. Se trata por parte del soberano de mantener las relaciones en el mayor estado de equilibrio posible, de hacerlas más sólidas, más estables, y de ir separándose de aquellas transacciones peligrosas. Para esto deberá engrosar el vínculo, el cordón umbilical que une la corriente de afecto entre éste y su dominio. Pero el equilibrio no puede ser perfecto, es preciso que se vuelque hacia su lado; o mejor, él no puede ser una variable de ese equilibrio. Es conveniente que de a poco intente superar esa condición tomando distancia de una negociación que lo colocó en ese sitio al que ahora debe proteger, pero cuya protección no le exija colocar sobre la mesa del mercado su conquista. En una palabra, el príncipe no puede apostar lo que tiene para proteger lo que tiene. En un primer momento apostaba en todo caso lo que quería para obtenerlo, pero una vez conseguido no lo puede poner nuevamente en juego. Debe convertirse, progresivamente y con el menor costo posible, en la condición de posibilidad fundamental, distante y necesaria, de ese equilibrio de fuerzas del que ahora es emergente, pero ya no dependiente, y en ausencia de la cual —dará a entender— los primeros en malograrse serán los que a él estén sometidos. Ser garante de la tranquilidad, sinónimo de paz y prosperidad. Hacerse necesario, pasar de simple jugador a banca. "Por eso un príncipe prudente debe pensar en un procedimiento por el cual sus ciudadanos tengan

necesidad del Estado y de él ante cualquier tipo de circunstancias; entonces siempre le permanecerán fieles."

En definitiva, huir de la política, cuando ésta es contingencia. Pero continuar en ella con el status diferenciador que da la completa independencia, hacerse él mismo necesario para los otros. Cambiar su dependencia de la contingencia ajena por la dependencia ajena de su status de necesidad.

No obstante, leyendo *El príncipe*, no parece haber señor que haya alcanzado semejante objetivo. Más bien la lectura nos sumerge en el clima de la tragedia. No será un hombre quien lo consiga, si es que algo o alguien lo ha conseguido alguna vez.

Aquello con lo que Maquiavelo justificaba su intrusión en un área restringida para los de su pelaje: "Quienes dibujan el paisaje se sitúan en el punto más bajo de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares elevados" o "Y si Vuestra Magnificencia, desde el ápice de su elevado sitio, posa en alguna ocasión los ojos sobre estos bajos lugares...", no es más que retórica típica de dedicatoria, el homenaje obligado, a la que el resto del texto, y el gesto malicioso del ex secretario de la Segunda Cancillería, se encargan de desmentir; la mayoría de los príncipes a los que ahí se refiere han soportado, como el mismo autor, "una enorme y continua malignidad de la fortuna". Una fortuna que no les teme a las alturas que todos quieren conquistar, pero a las que casi nadie llega; casi todos se han quedado y han muerto comerciando en la plaza de la contingencia. Nadie huye de la política, salvo el filósofo rebozado de platonismo cuando imagina los cimientos de lo real.

La necesidad la consigue el filósofo sobre el papel en sus devaneos lógicos o cuando intenta justificar jurídicamente la existencia de una forma de soberanía. La necesidad no es más que una consigna. Pero Maquiavelo sabía, y lo había comprobado con su propio cuerpo, que ninguna posición en la realidad efectiva mostraba tal densidad ontológica. Por eso escribe *El príncipe*, para advertirles a los señores acerca del carácter contingente de su existencia. "No hay nada de milagroso en todo esto, sino por el contrario, algo ordinario y razonable."

Hablamos del vínculo, del lazo afectivo que liga al príncipe con los componentes del territorio objeto de su gobierno: pueblos y nobles. Aquel comercio inicial inflama susceptibilidades, las que se transforman en sentimientos que pueden decidir un destino de amor, de temor, o de odio.

Quien quiera alcanzar el gobierno y permanecer en él, dice Maquiavelo, no puede pretender valerse de una sola clase de modales: debe saber cuándo ser indulgente y cuándo cruel, de acuerdo a la necesidad del momento: "...debe desear ser tenido por clemente y no por cruel, pero no obstante debe estar atento a no hacer mal uso de esta clemencia". No siempre es posible practicar la compasión, sobre todo un príncipe nuevo, quien se encuentra por esta misma condición expuesto a innumerables riesgos, que sólo pueden extinguirse mediante una calculada cuota de crueldad. Ésta siempre debe estar destinada a hacer prevalecer el orden y la calma, la unidad y la lealtad, de lo contrario no hará más que atraer contra sí violencia, y aumentada porque tendrá la forma de la represalia, de parte de aquellos que la sufrieron. "Y si a pesar de todo le resulta necesario proceder a ejecutar a alguien, debe hacerlo cuando haya justificación oportuna y causa manifiesta." Los súbditos deben asistir a la ferocidad del príncipe como a un ritual en el que se conjuran las amenazas que sobre ellos y él se abaten. Será así un instrumento de justicia y no de perversidad homicida. De todos modos su empleo es riesgoso; de ella es más fácil deducir odio como respuesta. La ferocidad, aunque sea legal, por otra parte, será el motivo que encontrará Foucault para la desaparición de los suplicios como forma de castigo. Entonces, ser precavido, preciso, rápido, con su uso. "Las injusticias se deben hacer todas a la vez a fin de que, por gustarlas menos, hagan menos daño, mientras que los favores se deben hacer poco a poco con el objetivo de que se saboreen mejor", y de este modo vincular a los gobernados mediante un lazo amoroso; las primeras, si se demoran, cortarán este lazo.

El exceso, recomendado por Maquiavelo, debe darse durante

un corto tiempo y con medida bien calculada. El remedio cuando es habitual pierde su eficacia. Su jugada debe ser la de la reacción rápida, decidida y certera. Después la calma, la calma tensa luego del relámpago más poderoso. Una fuerza rápida y bien dispuesta. No obstante el príncipe debe saber que el exceso menos confiable y el que mayores costos políticos puede acarrear es el de la violencia, aplicada tanto contra la vida como contra la propiedad. Sobre todo la segunda, "por encima de todas las cosas, debe abstenerse siempre de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio".

Pero esta misma advertencia respecto del exceso de fuerza la hace también con respecto a mostrar demasiada indulgencia, pues de ella se deduce fragilidad, lo que destruiría su autoridad, luego de lo cual ya no sería posible hacer uso de la violencia para apaciguar el terror. La debilidad desde el punto de vista de Maquiavelo nunca es necesaria, porque la debilidad es la derrota misma; las blanduras son indicio de afeminamiento. "Despreciable lo hace el ser considerado voluble, frívolo, afeminado, pusilánime, irresoluto."

El príncipe se debate entre hacer el bien o hacer el mal, ambas actitudes pueden proveer de seguridad y poder, como de inestabilidad y debilidad. Por esto es que Maquiavelo le sugiere al príncipe ser cuidadoso en sus reflexiones y en sus actos, "para que la excesiva confianza no lo haga incauto ni la excesiva desconfianza lo vuelva intolerable." Cada una de sus acciones vendrá acompañada de su consecuencia, que puede resumirse en dos inclinaciones: el amor o el odio; pero hay una tercera que para Maquiavelo es la más ventajosa: el temor. "Es más seguro ser temido que amado". Para esto Maquiavelo se apoya, y lo hace en muchas ocasiones, en su filosofía del hombre, que escapa de estas reflexiones acotadas a la elaboración y utilización del poder soberano. Los hombres "son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancias..."

Se teme a quien puede castigar, y mientras el príncipe conserve la autoridad para ello, podrá valerse del miedo como garantía para el predominio de su poder. El miedo paraliza e infunde res-

peto a quien lo siente; es más difícil traicionarlo. Además, el miedo es promovido exclusivamente por quien lo infunde, de él depende su existencia. En cambio, el amor, cuya existencia depende de la voluntad de los hombres, se encuentra subordinado al interés y al apetito, está por debajo de la hacienda. Una autoridad que se afirma sobre éste jamás podrá dormir tranquila, justamente por la versatilidad anímica que distingue a los seres humanos, quienes ante la primera oportunidad en que dejar de amar a alguien les ocasione más beneficios que pérdidas, les sea más redituable, no dudarán en hacerlo.

Desde el amor y sólo hasta el temor es lícito llegar. Éste es el rango de acción permitido; más allá de éste se esconde el odio, y una vez que se cruza esa frontera ya no habrá posibilidad de regreso. El odio es garantía de fracaso absoluto; es una lengua de fuego que se lleva todo a su paso. "La mejor fortaleza es no ser odiado por el pueblo, porque por muchas fortalezas que tengas, si el pueblo te odia no te salvarán..."

d. La ley, las armas y la bestia

Se advierte que el príncipe, por el lugar que ocupa y en el que debe persistir, se convierte en el engranaje principal dentro de un dispositivo de contrapesos políticos. Pero nuestra imagen era la del comercio, por eso más que engranaje es un negociador, al que no siempre le es factible mantenerse en esta posición tan civil, por verse obligado a arrasar con el mercado. Hay circunstancias que lo obligan a caer en abusos, en actos de despliegue de fuerza y rigor frente a situaciones a las que ley no alcanza a ceñir y sosegar; donde los tratos se cerrarán con puño de acero.

Nuevamente Maquiavelo apela para justificar una acción a consideraciones más universales en relación con la naturaleza de las cosas, a los secretos esenciales, verdaderos, escondidos en las cosas. La naturaleza conspira contra la política; el ser es el adversario más resistente del rey. "La naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerlos de una cosa, pero es difícil mantenerlos con-

vencidos." Contra el ser se impone la batalla; no hay códigos legales que logren ablandarlo y sujetarlo cuando se muestra contrario a la voluntad del soberano. "Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto, ni otra preocupación, ni considerar competencia suya cosa alguna, excepto la guerra y su organización y dirección, porque éste es un arte que corresponde exclusivamente a quien manda."

No siempre es posible sostener una situación político-comercial pacífica; los asuntos suelen ponerse crudos, sobre todo cuando son los hombres sus gestores. En la plaza de los intercambios se levantan las revueltas; el príncipe debe hacer imperar su orden. En un primer momento alzará en su mano los códigos ordenadores; pero cuando la presión sanguínea es elevada ya nadie siente la presión jurídica como amortiguador de sus apetencias. Nuevos rostros menos obligados con la ley, desde dentro y desde afuera, se asoman para suplantarlo al soberano; traen consigo la promesa de la paz. El príncipe debe actuar con rapidez si no quiere conocer el sabor del polvo. Es urgente reunir los ejércitos propios, no los contratados, y calzarse la coraza. Ernst Jünger en *La emboscadura*⁹ cita este viejo adagio que puede ilustrar este punto: "Es el hombre el que sale garante del juramento, no el juramento el que sale garante del hombre", y lo ejemplifica así: "En realidad la inviolabilidad del domicilio se basa en el padre de familia que aparece en la puerta de la casa acompañado de sus hijos y empuñando un hacha en la mano."

La confianza en el derecho en tiempos de guerra es fruto de una ilusión óptica; contra ella Maquiavelo enciende sus suspicacias. Contra la ilusión óptica de aquellos que piensan que su investidura y el ejercicio al que ésta obliga vienen avalados por la constitución, los códigos y los reglamentos; lo que podría ser muy cierto en tiempos propicios para esta clase de ilusiones tranquilizantes, pero no cuando los desafiantes han comenzado a mostrar los primeros indicios de la destrucción. Aquí se requieren hombres capaces de hacerles frente. Las constituciones nacen después de la guerra y mueren cuando ésta despierta. Sin duda es deseable la ilusión legal a la guerra, pero no se apaga ésta convocando a aquélla. El

príncipe en el que piensa Maquiavelo es alguien que puede hacer vivir en la ilusión, pero en alerta para aparecer blindado y listo para actuar, porque él es garante de esa ilusión legal. Deberá tener olfato afinado para oler el humo a la distancia. "Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas."

Sólo de las armas, porque por encima de ellas y bajo su auspicio se construyen la paz y el gobierno; sus cimientos son los de la artillería. La guerra es base y bastidor de la política. Debajo de la corte vive la selva, y en la selva la bestia. Y la bestia vive en el alma del hombre que gobierna descrito por Maquiavelo. La ley, la política, la ciudad, el hombre, el comercio, no son más que pieles, debajo de las cuales se encuentra una realidad compuesta de mal y de miseria.

Para Maquiavelo el príncipe es una combinación de hombre y de bestia. El hombre se bate con las leyes, la bestia con las armas. Como las primeras muchas veces no alcanzan, hay que apelar a las segundas. "Es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre". Pero la bestia es una entidad bifronte: mitad zorro, mitad león. Intelligenza y potencia. Si Maquiavelo reserva estas capacidades para la bestia podemos concluir que el príncipe en el que está pensando es hombre en muy contadas ocasiones y para tareas poco relevantes. Su comportamiento corriente será el de las fieras. Zorro para anticiparse a las intrigas y a las trampas que le tiendan aquí y allá, león para intimidar a los que las pretendan montar bajo sus pies. Si la fuerza para intimidar adherida al cuerpo del león no es suficiente, éste aún cuenta con la efectividad de afilados colmillos y el relampagueo de algún zarpazo.

Pero también estos animales son instrumentos para cometer y sostener traiciones, porque la acción política no puede consentir que se respeten las promesas formuladas, sobre todo cuando éstas van en contra del príncipe y cuando los negocios que las motivaron ya han desaparecido. Las promesas no son más que cuñas para trabar con palabras alguna situación, su modificación pervierte o

aniquila aquellas palabras. El príncipe da su palabra con alma de zorro y la traiciona amparado en sus garras de león.

Pero no es la posibilidad de traicionar, ni su utilidad, lo que hace malo al hombre, sino que es la maldad del hombre lo que hace necesaria la traición. Si atendemos bien a esto vemos incluso que Maquiavelo apuesta más fuerte de lo que sus detractores opinan. La maldad no es el efecto que resulta de la acción, es un punto de partida originario, esencial. Así queda justificada la necesidad política del mal por parte de este humanista desencantado y a veces rabioso. Si en lugar de haberse dedicado a la reflexión política, Maquiavelo se hubiese dedicado a la antropología filosófica, el hombre que de ella habría resultado habría quedado reducido a poco menos que una víbora perversa y sin conciencia. "Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero —puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra— tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya."

Además la traición no debe quedar al descubierto, de ser así debería actuar el león, y su intervención no pasará desapercibida e incubará resentimientos que tarde o temprano resultarán en intrigas y ataques contra el príncipe; levantar los despojos que el felino deja ocasionaría mayores males. Para que la traición no se descubra es útil el zorro, pues él es maestro en disimulos y simulaciones; falseará con astucia verbal la violación de la promesa... "Los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar."

Incluso más, sí, más: el engaño es mejor que la realidad. Es más conveniente parecer lo que se dice ser, que ser lo que se parece. Se puede parecer muchas cosas, en cambio, ser, una sola. Y en política ceñirse a una sola posibilidad ontológica, limitarse, reduce los recursos que se requieren para enfrentar al tiempo y a la fortuna, los que por su propia naturaleza se presentan siempre con el rostro cambiado. El príncipe debe poder cambiar el rostro y la conducta de la misma manera que aquellos. Por el contrario, si insiste en representar sólo al personaje que dice ser, instado por la coherencia

y correspondencia con el bien o el Bien que la moral exige y supone, cuando la necesidad le imponga una conducta alejada de esa exigencia, no atinará con la acción precisa. Fallará la solución y el problema se convertirá en la justificación de su derrota. "Parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe —y especialmente un príncipe nuevo— no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar un Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado." ¿No habrá en esto algo de la definición misma del político, de su peculiar forma de acción? Aquello que lo hace detestable e inevitable a la vez. Aquí es donde mejor se vislumbra la afirmación de Foucault en el sentido de que en Maquiavelo no hay algo así como una reflexión acerca de la esencia del Estado ni de la llamada "Razón de Estado", sino de algo que concierne exclusivamente a la manera de ser y de hacer del soberano, ese hombre que ha devenido príncipe.

Qué lejos queda Maquiavelo de la *Dignitate Hominis* de Pico de la Mirándola, para quien el hombre era pura posibilidad, el que en sus manos tenía el poder de su propia creación —posibilidad que le había sido dada por un creador que no lo había encerrado bajo ninguna determinación—. No es de la semejanza con el ángel de donde Pico deriva la dignidad del hombre, aquello que lo hace admirable, sino de algo que es más que eso y que lo asemeja al Creador; lo que Éste le ha cedido es parte de su misma potencia. Por eso el hombre era prodigioso, porque podía asumirse como su propio gestor en este mundo, y encontrar la posibilidad de mejoramiento en la filosofía y de trascendencia respecto del mundo y de la historia en la santísima teología. Pero Maquiavelo no va tan lejos, no es la salvación lo que lo ocupa, sino la supervivencia,

porque no hay otro plano de existencia que el de la política y ningún otro tiempo que el de la historia. Dice Pico:

"Sin duda, oh Padres, múltiple es la discordia en nosotros; tenemos graves luchas internas peores que las guerras civiles. Si queremos huir de ellas, si queremos obtener esa paz que nos lleva a lo alto entre los elegidos del Señor, sólo la filosofía moral podrá tranquilizarlas y componerlas. Si, sobre todo, nuestro hombre establece tregua con sus enemigos y frena los descompuestos tumultos de la bestia multiforme y el ímpetu, el furor y el asalto del león. Entonces, si más solícitos de nuestro bien, deseamos la seguridad de una paz perpetua, ésta vendrá y colmará abundantemente nuestros votos: muertas la una y la otra bestia, como víctimas inmoladas, quedará sancionado entre la carne y el espíritu un pacto inviolable, de paz santísima. La dialéctica calmará los desórdenes de la razón tumultuosamente mortificada entre las pugnas de las palabras y los silogismos capciosos, la filosofía natural tranquilizará los conflictos de la opinión y las disensiones que trabajan, dividen y laceran de diversas maneras el alma inquieta. Pero los tranquilizará de modo de hacernos recordar que la naturaleza, como ha dicho Heráclito, es engendrada por la guerra y por eso llamada por Homero "contienda".

Por eso no puede darnos verdadera quietud y paz estable, don y privilegio, en cambio, de su señora, la santísima teología. Ésta nos mostrará la vía hacia la paz y nos servirá de guía y la paz, viendo de lejos que nos aproximamos, "Venid a mí", gritará, "vosotros que estáis cansados, venid y os restauraré, venid a mí y os daré la paz que el mundo y la naturaleza no pueden daros".

Con Maquiavelo no es posible el tradicional movimiento filosófico, o fuga, que va de la política a la contemplación. Será la contemplación rebajada a razón calculadora, estará al servicio del devenir político; reducirá la contemplación meditativa a pensamiento estratégico. La intuición de lo santo por el cálculo de riesgos. Y la acción como desenlace.

Pico muestra su optimismo cuando presume viable salir de la disensión, a la que nos llevan las palabras y los razonamientos,

mediante el silencio, y luego alcanzar la pacífica armonía por la filosofía y la santidad por la teología. Sacrificar al león de la política en beneficio de la santidad es provocar una paz con olor a muerte. Maquiavelo, en cambio, con su pesimismo, parece preferir oler la muerte que se avecina para eludirla con un prudente y oportuno giro de cintura. Sabe en definitiva que el único paraíso posible, si se lo puede llamar así, se encuentra a la vuelta de la esquina; sólo hace falta saber cuál esquina y, además, saber doblarla.

e. Virtù, Fortuna y el saber de la anticipación

Hemos visto que el poder del príncipe exige riqueza de variantes, que sus maniobras no se ajustan a un solo patrón de comportamiento. Describen un arco que va de la destrucción más profunda a la incitación más energizante. De esto se desprende que las reglas dadas no puedan dirigir sus actos en una sola y única dirección. "Y aunque de todas estas cosas no sea posible dar una regla fija..." Todo depende del tipo de príncipe: o es completamente nuevo o adjunta un territorio nuevo a sus anteriores posesiones. Estimular, promover o reducir, demoler; el poder como presión estratégica, la que sólo se resuelve por la pericia para reconocer el instante, el que contiene las condiciones de posibilidad para un movimiento acertado. Sabe premiar, pero también sabe oscurecer. Sabio del eclipse y de la mañana.

La de Maquiavelo es una ética de la acción política construida sobre una lógica disyuntiva: "o esto o aquello", y esto es así porque se encuentra subordinada a las circunstancias, y éstas no responden a la voluntad organizadora del príncipe ni a su llamado. Dependen de otra fuerza, la de la fortuna. A él sólo le toca reparar lo presente y prever, para estar listo, lo que viene. No es una ética construida sobre principios estrictos que obliguen a lograr una complexión moral fija, es de tipo estratégico. La regla es el producto de lo inferido a partir de la observación, un cálculo. De ahí que Maquiavelo encuentre estas posibilidades en la historia:

"Algunos príncipes han desarmado a sus súbditos para con-

servar su Estado sin riesgos; otros han mantenido divididas las ciudades conquistadas; otros han alimentado la oposición contra sí mismos; otros se han dedicado a ganarse a quienes les resultaban sospechosos al comienzo de su principado; unos han construido fortalezas, otros, en fin, las han demolido y destruido."

Algunos príncipes armando a sus súbditos habrían alimentado conspiraciones en su contra, pero otros con esta misma acción habrían contribuido a crear la confianza de sus subordinados y un vínculo que los obligaba con su persona. Otros, cediendo su artillería, habrían instalado el motivo o la excusa para promover en su favor un acto de autodefensa; puesta en escena para hacer demostración de fuerza, apelación al simulacro.

Pero también, como dice Jünger, "...estamos obligados a contar con la catástrofe; para que no nos sorprenda de improviso por la noche, debemos seguir pensando en ella mientras dormimos".¹⁰ El príncipe no es sólo domador de puros presentes. Instaladas por la Fortuna, por encima o con anterioridad a estas decisiones, están las circunstancias que las motivaron. La Fortuna es una potencia nocturna para el príncipe, contra la cual y respecto de la cual diseña su gobierno. Éste debe conjurar la anarquía que Aquella acarrea. El fin último de todo príncipe es arrebatárle aunque más no sea algo de su soberanía, que no tiene sino la forma del puro arbitrio, de la absoluta discrecionalidad. Ocupar el lugar de la Creadora de destinos. Pero su estirpe es la humana, y aquello es imposible, sólo es posible que las cosas le sucedan, que se le avecinen los minutos.

El príncipe es alguien para quien el futuro llega antes que a los demás, porque no le viene, su lugar lo obliga a ir a buscarlo con el martillo en la mano y prudencia en los movimientos para saber cuándo usarlo. La observación de los gatos en plan de caza nos puede instruir en esto. Al futuro se llega con el dominio de la anticipación, que es una de las claves de su inteligencia. El saber de la profecía, pero no como don, sino como perspicacia, como resultado de un pensar que anuncie los sucesos a partir de elementos cuyo vínculo muestran débilmente su probable cambio inminente. Es así que para cuando llegue él ya estará allí, nunca debe

ser demasiado tarde. El príncipe gobierna inminencias, el presente ya es pasado. En este ir y venir del presente al futuro se pondrá a prueba la *virtù* del príncipe. El peor soberano es en este sentido al que el ruido de la guerra lo despierta de su duermevela. "El que en un principado no detecta los males cuando nacen, no es verdaderamente prudente."

El futuro es colocado por el príncipe sobre el tablero bajo la forma de múltiples hipótesis conflictivas; para cada una de ellas habrá un remedio político que el príncipe deberá saber preparar. La preparación de remedios tiene dos objetivos, uno, como vimos, estar preparado; y otro, mantenerse ocupado. La ociosidad despierta dulces y peligrosas alucinaciones de paz, que pueden interponerse entre el príncipe y las intrigas de quienes se relamen mirando su silla. Estos espejismos se presentan a veces como adulaciones, a continuación de las cuales y por haber desarmado la guardia del monarca, se acerca la daga. "Jamás permanecerá ocioso en tiempos de paz, sino haciendo de ellas capital se preparará para poderse valer por sí mismo en la adversidad, de forma que cuando cambie la fortuna lo encuentre en condiciones de hacerle frente."

El de la preparación de los remedios es un oficio delicado que sólo puede ser llevado a cabo en momentos de calma —aunque en la corte ésta siempre es aparente—, y Maquiavelo supone dos maneras de hacerlo: de acto o mentalmente. Para la primera recomienda la caza, "para acostumbrar el cuerpo a los inconvenientes y al mismo tiempo para aprender la naturaleza de los lugares". El entrenamiento físico para la guerra convierte al príncipe en un guerrero. El conocimiento del relieve salvaje se imprime sobre su cuerpo transformándose en fibra. Lo familiariza con las asperezas, eleva su umbral de resistencia, ahuyenta la debilidad. Como el león, deberá contar con la fuerza adecuada para su selva. Primera cuestión, atletismo bélico.

Por otra parte, la preparación mental del remedio. El príncipe de los aqueos, Filipómenes, es su ejemplo: "...pensaba en los modos de hacer la guerra". Practicaba en sus paseos con sus amigos las agudezas del razonamiento previsor: "Si los enemigos estuvieran

en aquella colina y nosotros nos encontráramos aquí con nuestros ejércitos, ¿quién de nosotros llevaría ventaja?" Adelantarse al tiempo requiere de una mente abarcadora que juegue con las riquezas de las posibilidades; con el ingrediente de hacerlo ante otros que no lo hayan pensado. Tener a los otros fascinados también deviene en beneficios. Esto implica el estudio de la historia, el encuentro con eminentes hombres de la guerra para imitar sus acciones. Adiestramiento de la mente, lo llama Maquiavelo, agilizar su capacidad para resolver esos problemas que el mero uso de fuerza ignorante empeora. Llevar la mente hacia aquel lugar desde donde mejor se vislumbra el triunfo. Como el zorro, contar con la inteligencia afinada para enfrentar las sorpresas del bosque. Segunda cuestión, entrenamiento de la prudencia.

Ni antes ni después, ni débil ni fuerte, ni malo ni bueno, ni amado ni odiado, ni justo ni injusto, ni agresivo ni delicado, el príncipe debe ser algo más, sobre todo debe ser prudente.

Su prudencia y su temple serán lo único que podrá contabilizar con seguridad cuando la Fortuna lo ponga a prueba con una de sus tempestades.

5. El caldo y la lente

Me ha parecido más sugestivo acercarme al príncipe real que a las esmeriladas simbologías que lo representan.

No sería extraño que se me objete que este "príncipe real" aún sea una efigie maquiaveliana del mismo. Probablemente el positivismo descarnado de Maquiavelo nos haya ofrecido un plato hervido en caldos violentos en el que ha exagerado la medida de sus ingredientes, sin embargo éstos no han sido otros que los que se encuentran en cualquiera de las alacenas de las cortes del mundo. Por príncipe real entiendo a aquel en el que se puede reconocer algo de lo humano y menos de lo divino. Aquel que se hace o deshace a consecuencia de sus actos, aquel que es más potente y menos duradero que un signo literario o pictórico. Las relaciones políticas

desde donde se va insinuado el príncipe son ese caldo fuerte donde se espesa su presencia, y sólo en ellas se lo puede encontrar.

El discurso de Maquiavelo funciona como la lente de aumento pero no aplicada sobre lo diminuto. Su esfuerzo óptico es otro. Su lente permite diferenciar una silueta. No aumentar, sino separar, aislar. Recortar del enredado fondo político una unidad nítida, para rodearla y analizarla. Materializar, aunque más no sea en palabras, lo que en el contexto no son más que espectros. No obstante esto, un aumento de los tonos y de los contrastes, para sacar de la confusión y hacer más ostensible al objeto, no implica necesariamente su distorsión. Al final la política material volverá a reunir lo que el teórico disoció a favor de la inteligencia. Maquiavelo hace sobre el papel lo que el príncipe debe hacer consigo mismo cuando gobierna. Este gesto también debería contar entre sus consejos.

El príncipe maquiaveliano es una fusión de energía apoyada sobre una naturaleza, la humana, lo suficientemente inestable para soportarla sin inquietudes; sólo una constancia conoce, la del asedio. Esa naturaleza y esa constancia atentan en contra de su pureza, no de su biografía. Esto es, creo, lo que hace más fascinantes sus heroicidades y más turbias sus vilezas. De otro modo nos resultaría altanero y antipático, como lo son los dioses y otras formas de lo immaculado; aquello debajo de lo cual la mano del hombre de letras, como vimos al principio, lo quería esconder. De ruindades también está hecho el príncipe; aunque éstas nunca hayan sido pintadas, forman parte de su mitología, si es que queremos ver en ésta la anticipación de lo real, y no, como aspira el constructor de parábolas, su corrección moral.

Externo, singular, trascendente, había dicho Foucault; lejano, solo y atemorizado, habrá querido decir. Y sólo un personaje así necesita de un manual como *Il principe*, que sirve para ahuyentar las apariciones que vibran ante el miedo insomne del solitario.

NOTAS

¹ Witold Gombrowicz, *Recuerdos de Polonia*, Barcelona, Ediciones Versal, 1985.

² Onfray, M., *La construcción de uno mismo*, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000.

³ Esta nota me pertenece. Me parece necesario adjuntar el siguiente apunte sobre el artista: Andrea Verocchio, orfebre, pintor y bronceador, fue discípulo de Donatello y maestro de grandes artistas de la talla de Leonardo da Vinci. Entre sus esculturas en Florencia se conserva "La incredulidad de Santo Tomás", "El muchacho y el delfín", y un "David", pero lo que lo hace famoso es su estatua ecuestre del caudillo militar Bartolommeo Colleoni. Este condotiero, formado en la escuela de Braccio di Montone, antes morir legó su fortuna a Venecia con la condición de que la ciudad luciera en la Plaza de San Marcos un monumento ataviado con los mismos arreos que él vistiera en vida para recordar sus hazañas. Las leyes prohibían la instalación de monumentos en aquella plaza, para lo cual las autoridades del Parlamento, quienes encargan el proyecto a Verocchio, decidieron emplazarlo en la plaza frente a la escuela de San Marcos, conocida como Campo di S. Zanipolo. Verocchio muere en 1488 dejando la conclusión de la obra en manos de Alessandro Leopardi, quien según un estudioso logró plasmar sobre la materia todos los atributos que el biógrafo de Colleoni da a conocer del condotiero: "Tenía los ojos negros y muy brillantes y su mirada era penetrante y terrible. Su nariz y todos los rasgos de su cara acusaban una nobleza viril, combinada con la bondad y la prudencia".

⁴ Para las alusiones a *Il principe* he utilizado la traducción de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Todas las citas pertenecen a esta obra, salvo que se indique lo contrario.

⁵ Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 12.

⁶ Cfr. a) *Dits et Écrits* III, núm. 239, *Cours au Collège de France, année 1977-1978: Sécurité, Territoire, et Population, 1-2-78*, "La gouvernementalité". Las citas que aparecen en este trabajo pertenecen a este curso, salvo indicación contraria. La traducción es mía.

b) *Dits et Écrits* IV, núm. 291, "Omnes et singulati": *Toward a Criticism of Political Reason* (1981).

c) *Dits et Écrits* IV, núm. 364, "The Political Technology of Individuals" (1982).

d) "Il faut défendre la société" *Cours au Collège de France*, 1976, 21-1-76.

⁷ "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, juillet-décembre 1984.

⁸ Cfr. *"Il faut défendre la société", cours au Collège de France, 1976. Clase del 17-3-76.*

⁹ Ernst Jünger, *La emboscadura*, Barcelona, Tusquets, 1988, pág. 137.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 91.

ÁTOMOS SUELTOS. EL "CUIDADO DE SÍ" ENTRE LOS ANARQUISTAS A COMIENZOS DEL SIGLO XX

por Christian Ferrer*

* Es sociólogo y ensayista. Es profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido miembro del grupo editor de las revistas *Utopía*, *Fahrenheit 450*, *Babel* y *La Letra A*, y actualmente lo es de las revistas *El Ojo Mocho* y de *Artefacto*. También ha sido director adjunto de la revista *La Caja*. Ha publicado el libro *Mal de ojo. Crítica de la violencia técnica*, la compilación *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, así como una compilación de ensayos del poeta y ensayista Néstor Perlongher bajo el título de *Prosa Plebeya*.

¿Qué quedará de la palabra "anarquistas" en un diccionario del futuro? ¿Una nota al pie de página, la definición conceptual de una secta de conspiradores, el cardiograma que registró los altibajos históricos de una idea extrema, la silueta de un animal extinto? Es inevitable que, incluso en el mejor de los casos, sean resaltados los rasgos aberrantes y se acabe facetando el arquetipo que por mucho tiempo ha identificado al anarquista en la imaginación política del liberalismo moderno: un monstruo. Esta sombra espectral termina siendo curiosamente tranquilizadora, pues la policía, y también —para no decir una palabra de menos— no pocos filósofos políticos e historiadores, suelen enfatizar los datos del prontuario a fin de dejar las motivaciones de los actos fuera de cuestión. Éstos son los atributos clásicos: la bomba, el llamamiento a la sedición, el gesto blasfemo, el arte de la barricada, el regicidio, el aire viciado de la catacumba, la actitud indisciplinada, la vida clandestina. Y la exageración. Pero este identikit es apenas nítido. Aunque todos los datos reunidos parezcan conducir a la antesala del infierno social, la pura verdad es que las biografías de los anarquistas pueden ser perfectamente relatadas como vidas de santos. Es cierta la violencia, y no es inexacto el relato de sus asonadas, como tampoco es desdeñable el rasgo "demoníaco" en los acontecimientos que los tuvieron como protagonistas. Pero sólo

contingentemente los anarquistas fueron aves de las tormentas; por lo general, el móvil de sus actividades fue constructivo, y sus existencias se asemejaron más a las del evangelizador y el disidente que a las del "poeta maldito" o el nihilista atormentado.

¿Existieron? Todo indica que sí, que fueron el asombro de su época y, por un tiempo, la obsesión de la policía secreta de los Estados modernos. Pero su sorprendente aparición histórica ha sido tan improbable que tienta al historiador a hacerse la pregunta contrafáctica: ¿qué hubiera pasado de no haber existido anarquistas? ¿Hubiera aparecido otro grupo político equivalente en su lugar? La cuestión de la jerarquía y el poder autocrático, ¿hubiera quedado sin teorizar y sin impugnación? ¿O hubieran sido problemas presentados de formas más suaves, en boca de pensadores liberales y de fugitivos de la doctrina marxista? ¿La historia de la disidencia sería distinta a como la recordamos? ¿Toda la tensión política de la modernidad se hubiera condensado en la pulseada entre liberalismo y socialismo? ¿Entre nacionalismo e imperialismo? A la confección de los ensayos libertarios de Tolstoi, Orwell, Camus o Chomsky, ¿se les habría restado un antecedente importante o un interlocutor imaginario? ¿El proyecto teórico de Michel Foucault se habría facetado de la manera en que lo conocemos? ¿Se discutiría la cuestión del poder en Foucault del modo incómodo y vehemente en que se lo ha hecho en las últimas tres décadas? Aun más, ciertas libertades o, más bien, cierto grado de apetencia por libertades radicales, conseguidas o por lograr, ¿se hubieran puesto en movimiento? Es porque los anarquistas efectivamente existieron que estas preguntas pueden ser dichas, e incluso enunciadas con cierta calma, sin el sentimiento de pavor político retrospectivo que asalta a quien se da cuenta de que la vida política de los siglos XIX y XX podría haber sido más dura y sombría. Astillas, clavos miguelitos, cabezas de tormenta, marabunta suelta y errante en el panal psíquico del orden burgués. Sin duda. Pero además, y no sólo ocasionalmente, los anarquistas establecieron las bases de una contrahegemonía libertaria, es decir, postularon y practicaron formas de existencia política deseables. A comienzos del siglo XXI,

Occidente se nutre aún de los restos vivientes, o metamorfoseados, de las innovaciones dispersadas por la imaginación política del siglo XIX, una de las más prolíficas de la historia humana. Nos nutrimos de nacionalismo, conservadurismo, liberalismo, sindicalismo, feminismo, vanguardismo, marxismo, socialismo, federalismo, y de otras migajas políticas menores. Y todavía está poco rastreada la influencia radial que el anarquismo tuvo sobre intelectuales y sobre ciertos grupos sociales, entre otros, sobre individualistas de toda suerte, liberales, anticlericales, sobre los bordes del marxismo, el elitismo estetizante, la bohemia, sobre los manifiestos estéticos de sectas vanguardistas, sobre la floración radicalizada de la izquierda de los años '60, y en el rock y el punk, sobre las tendencias libertarias en el movimiento de derechos humanos y en el de la disidencia en los países soviéticos, el pacifismo antimilitarista, el reclamo al uso placentero del propio cuerpo, el movimiento de liberación de los animales y el ecologismo radical de la actualidad. Se diría que el anarquismo constituyó una porción importante del plancton que hasta el día de hoy consumen los cetáceos del movimiento social, incluso algunos que todavía tienen que madurar del todo.

La historia cultural del anarquismo es un yacimiento que todavía puede ser explorado fructíferamente. ¿Cuál fue su modo de existencia específico? ¿Cuáles sus invenciones éticas? ¿Cuáles las relaciones entre sus prácticas modeladoras de la existencia y la imaginación política de su época? Estas preguntas deben ser antecedidas por ciertos presupuestos demográficos. En primer lugar, la escasez, lo exiguo de su número. Nunca existieron demasiados anarquistas (exceptuando el caso de la anomalía española entre 1890 y 1939), y el hecho de que se trate de un movimiento de ideas evangelizador nunca alteró esta condición de penuria. Hacia 1910, la policía calculaba que había entre 5.000 y 6.000 adherentes a las ideas anarquistas en la Argentina. Esa cantidad de anarquistas organizados era altísima. En la mayor parte del mundo, apenas un puñado de partidarios y simpatizantes —la mayoría, inmigrantes o viajeros— activaba intermitentemente, mantenía al-

guna correspondencia con centros emisores de ideas, se involucraba en huelgas o bien editaba una publicación. Los anarquistas, minoría demográfica, siempre han vivido al borde de la extinción. Sin embargo, una segunda condición intensificó la escasez así como determinó la amplia extensión de las ideas libertarias en su tiempo: la historia de los anarquistas es la historia de una experiencia migratoria exitosa. En casi cualquier lugar del mundo, incluso en la ciudad más pequeña, hay al menos un anarquista. Implantación puntillista: sarpullido negro en los 360° del Atlas. Las razones que explican la dispersión triunfante de "la idea" —así llamaban a su doctrina— pueden reenviarse a una supuesta necesidad histórica explicativa de su presencia, pero también puede suponerse una suerte de milagro político, que siempre se acompañó del enorme esfuerzo individual devotado por cada anarquista a la supervivencia de su causa. Eran fogoneros de un tren fantasma. En todo caso, el número, la "masa crítica", no supuso un obstáculo para la difusión de un ideario político tan exigente. Si algo favoreció esta difusión, fue la inexistencia de un "conmutador central" ideológico que informara y disciplinara a los militantes dispersos acerca de la orientación de su acción y el contenido de sus propuestas. Por el contrario, lo que resalta en la historia anarquista es la plasticidad de teoría y praxis y, consecuentemente, una variedad notable de su flora y fauna. La dosis de libertad de que disfrutaron en relación con los modos de subjetivación que les correspondieron se desprende de esta condición.

Esta limitación demográfica explica por qué cada vida de anarquista se volvía preciosa, y por qué la vida misma, entendida como "ejemplo moral", resultaba tan valiosa como las ideas, los libros y los manifiestos que editaron. En cada vida se realizaba, mediante prácticas éticas específicas, la libertad prometida. Cada existencia de anarquista, entonces, se transformaba en la prueba, el testimonio viviente, de una libertad del porvenir. Ellos se percibían a sí mismos como esquilas actuales de un mundo cuyo futuro era una y otra vez obturado por fuerzas más poderosas. De allí que las biografías de anarquistas se nos presenten como las vidas de los

santos, como existencias exigidas y abnegadas, que todo lo sacrificaban en beneficio de su ideal: amistades, familia, ascenso social, tranquilidad, previsión de la vejez. Hasta el día de hoy existen viejos anarquistas que se han negado a solicitar la jubilación estatal. Estas privaciones eran aceptadas, si no jubilosa, al menos convencidamente, pues el anarquismo les había sido prometido como experiencia exigente, aunque no imposible. Para ellos, la libertad era una *experiencia vivida*, resultado de la coherencia necesaria entre medios y fines, y no un efecto de declamación, una promesa para un "después del Estado". De modo que a los efectos prácticos, el anarquismo no constituyó un modo de pensar a la sociedad de la dominación sino una forma de existencia *contra* la dominación. En la idea de libertad del anarquismo no estaba contenido únicamente un ideal, sino también un objetivo que requería de distintas prácticas éticas, o sea, de correas de transmisión entre la actualidad de la persona y la realización del porvenir anunciado. Justamente porque el anarquismo no concebía a la persona según el modelo liberal del "sujeto de derechos" era imperioso modelar a cada anarquista según una ética específica y no en relación con una jurisprudencia abstracta, abarcativa y generalizable.

Las prácticas del anarquismo pretendían trastocar el antiguo régimen psicológico, político y cultural del dominio, no sólo porque ese modo de gobernar a los hombres resultaba ser coercitivo, explotador y desigualitario, sino porque forzaba a los seres humanos a volverse muñones de sí mismos, personas incapaces de autodignificarse. La antropología subyacente en las obras de la patristica ácrata proponía al hombre como "promesa", como energía autocreadora ilimitada, más aún en una época a la que definían "en estado de ánimo revolucionario", y cuyos ciudadanos ya no eran súbditos de un monarca en la misma medida en que tampoco eran ya criaturas de un padre celestial. Autodidactismo racionalista, impulso fértil de la voluntad, apego por la camaradería humana, combate al miedo y a la sumisión por ser bases fisiológicas y psicológicas del dominio, imaginación anticlerical y toma de partido por el oprimido, tales eran las piezas que los anarquistas pretendían

ensamblar en cada individuo singular. El anarquismo siempre ha sido un "ideal de salvación" del alma humana, y por eso era necesario subvertir la topografía histórica en donde ella afincaba su existencia. En el extremo, se aspiraba a la santidad social: no era posible una sociedad anarquista hasta que el último de los habitantes de la tierra no se hubiera convertido en un anarquista. Esto no supone procurar la perfección de las almas sino purgar la idea de revolución de la tentación del "golpe de mano" y alejarla de los peligros que los padres fundadores previeron en la deriva de las ideas autoritarias propagadas por el marxismo, o "socialismo autoritario", tal como lo definían. Por eso insistían en que la revolución fuera "social" antes que "política", lo cual obliga a un maceramiento cultural previo de costumbres libertarias. Y antes incluso que una revolución social, se insistía en que se trataba de una revolución personal, es decir, de la construcción del propio carácter o "voluntad" en relación antagonista con poderes jerárquicos. El desligamiento de la sociedad de la jerarquía comenzaba por la toma de conciencia de la miseria existente y de las tropelías de los gobiernos autocráticos, pero también por estrategias de purificación de la personalidad. La entrada a los grupos anarquistas siempre supuso una conversión, un autodescubrimiento del "yo rebelde". El objetivo de tal conversión, y del despojamiento consiguiente de los vicios sociales del dominio, buscaba la autodignificación. En la prensa anarquista de principios del siglo XX se reiteran consejos dirigidos a la forja de la personalidad, entre ellos, tomar conciencia del estado del mundo, no dejarse atropellar por los poderosos y sus "esbirros", actuar con reciprocidad hacia el compañero, servir de ejemplo al pueblo maltratado, abandonar los vicios burgueses, en particular el alcohol, el burdel, el juego por dinero y la participación en el carnaval a modo de comparsa. Pero la dignificación de sí no sólo exige evitar estos males sociales sino también poder ejercer un autocontrol, es decir, una apropiación de sí a fin de hacer lugar a un querer libre y liberado de la formación cultural burguesa. No obstante, esa autoformación libertaria no podía realizarse en el interior de experiencias sectarias ni en los bordes vírgenes de la

experiencia histórica, como lo habían intentado los fourieristas en sus falansterios y los utopistas en sus comunidades cerradas. El anarquista se veía a sí mismo como un "hijo del pueblo", título de uno de sus himnos más conocidos. Era un átomo suelto en medio del encadenamiento elemental que a todos obligaba, y cuyo vínculo orbital con la cultura popular era paradójico. Los anarquistas estaban muy próximos a las prácticas populares y a la vez se ubicaban en la frontera ideológica de las mismas. Siempre populares, aunque no populistas; es decir, no fueron nunca complacientes con las costumbres obreras ni mucho menos "clasistas", sino la inflorescencia salvaje de prácticas populares en formación, o bien la continuidad urbana de tradiciones tribales y campesinas de resistencia. Esa condición paradójica va a determinar la relación entre creencias libertarias y prácticas de subjetivación.

Para los anarquistas, la preocupación por su condición política y la preocupación por la relación entre creencia y acción (medios y fines) se volvía tanto más acuciante porque demasiadas veces se hallaban aislados en territorio enemigo, alienado o desconocido. Es importante tener en cuenta el "factor número" ya mencionado. De modo que recordar "quién se era" a través de rituales y prácticas específicas se volvía fundamental. Por ejemplo, la correspondencia (*todos* los anarquistas respondían tarde o temprano el correo) ayudaba a interconectarse, y la lectura de libros "de ideas" a fortalecerse ante la adversidad y la soledad ideológica, mucho más durante la primera época de diseminación de las ideas anarquistas, es decir, entre 1870 y 1900, cuando transcurrieron tres fases de maduración a las que podemos llamar "carbonaria o conspiratoria", "mesianica o evangélica" e "individualista y organizativa". En esta etapa el anarquismo se hizo conocer como ideología revolucionaria en el sentido a la vez amplio y específico que el viejo jacobinismo había desperdigado por Europa entre 1789 y 1871, fechas emblemáticas de la Revolución Francesa y de la Comuna de París. Pero al mismo tiempo, el anarquismo se difundió como un ideal de "hombre libre", como modelo ético a seguir. Las raíces de este modelo cabe rastrearlas en los ideales pedagógicos de la ilustración, en los estilos

de formación intelectual del librepensador moderno, en las prácticas asociativas de los conjurados carbonarios, en la dedicación vital total de los revolucionarios vocacionales al estilo de Auguste Blanqui, en la sensibilidad generacional "romántica" de los años 1830 a 1848, y en el activismo de los emigrados célebres que luchaban por la liberación de pueblos irredentos, cuyo ejemplo más famoso fue la causa por la libertad de Polonia. Todos estos antecedentes inmediatos confluyeron en la formación de la personalidad de los anarco-individualistas y de los anarquistas autodefinidos como "revolucionarios", las dos subespecies del género ácrata de fines del siglo XIX. El aprestamiento de la subjetividad anarquista, del núcleo ético de la voluntad, tenía como objetivo sustentar una "moral revolucionaria", que servía para endurecerse ante la persecución y para no dejarse desfallecer ante los magros resultados de la propaganda de las ideas. Asimismo, para que incluso *un solo anarquista* se sintiera capaz de fundar publicaciones o de erigir sindicatos, bibliotecas y ateneos. También fue ése el sentimiento y proceder de los doce apóstoles de Cristo. Ser un revolucionario suponía "tener moral", y no solamente para devenir un "caso ejemplar" respetado incluso por sus enemigos políticos, sino para tonificar el espíritu y mantener la fe, tal cual los cristianos ante las tentaciones o el martirio. Aun más, "tener moral" para poder transformarse en "contrapesos" de coyunturas históricas determinadas, tal cual ocurrió con acusados ante los tribunales que "daban vuelta" los argumentos de las fiscalías o, en el otro extremo, con los exploradores europeos que por sí mismos eran capaces de conquistar regiones enteras para su nación. También ellos tenían una "moral de hierro". Pero nadie puede hundir en su alma cimientos de acero si no se tiene fe en el advenimiento de un mundo nuevo. Los anarquistas *creían*. Eso es un don que no se concede a cualquiera. Pero no eran religiosos, en el sentido habitual de la palabra: el misterio de la fe política era balanceado por una sólida formación racionalista (incluso, por momentos, científicista) y por un gusto por la sensibilidad escéptica de tipo "volteriana". Eran centauros: mitad razón, mitad impulso mesiánico.

Pero si se dejan momentáneamente de lado el odio inmediato al opresor y las imágenes felices de un mundo sin cadenas (es decir, sin Estado, sin prisiones, sin fuerzas armadas, sin policías, sin Papa, sin patrones, sin plusvalía, sin tribunales, sin privilegios de nobleza, sin carnicerías, etcétera), se nos evidencian entonces los logros culturales del anarquismo y, especialmente, los contornos culturales de sus prácticas éticas de autoformación, que tenían como función, primeramente, ayudar a forjar el carácter revolucionario, y, luego, testear constantemente la relación entre la propia vida y los ideales. Una primera serie de "obligaciones de conciencia" los distinguían de otras "tomas de partido" políticas y operaban a modo de guía orientativa frente a las presiones coercitivas de las instituciones burguesas. El anarquista no debía aceptar el servicio militar obligatorio; desertaba. No aceptaba unirse en matrimonio bajo la regulación de la Iglesia o el Estado; se unía libremente a su pareja en una práctica conocida con el nombre de "amor libre", mácula escandalizadora para su época. En lo posible, no enviaba a sus hijos a escuelas religiosas o estatales, sino a escuelas libres o "racionalistas". No bautizaba a los hijos según el santoral; solía recurrir a nombres significativos. No debía aceptar ascensos de rango en las jerarquías laborales o salariales; se trabajaba a la par del compañero y en la misma escala de sueldos. Debía procurar ser, además, un buen trabajador, para dar ejemplo tanto a la burguesía rentista y ociosa como a los demás trabajadores que alguna vez levantarían un mundo distinto de las ruinas del actual. El anarquista no debía votar en comicios electorales, sino intentar llegar a consensos en las decisiones que debían tomar sus grupos o sindicatos. Debía negarse a testificar en juicio si ello suponía un perjuicio para quien fuera acusado por razones de Estado. No debía aceptar los feriados dictados por el Estado (una acordada de la FORA, la central sindical anarquista argentina, recomendaba a sus afiliados informar a los patrones que el único feriado laboral que respetarían sería el 1° de mayo, día de los trabajadores no existente en el calendario de asuetos de entonces, y que en los casos de feriados de índole estatal o reli-

gioso reclamarían trabajar). El anarquista debía dar hospitalidad a compañeros perseguidos. En algunos casos extremos, muchos se negaban a jugar a las cartas o a apostar dinero a fin de no promover la lucha de "todos contra todos". De ser posible, sus periódicos debían venderse a precio de costo (en algunas publicaciones argentinas de comienzos del siglo XX se leía en primera plana: "Precio: de cada uno según sus fuerzas"). Eventualmente, debía practicar la desobediencia civil. Al fin, debía estar pertrechado y preparado cultural y políticamente para acompañar en primera fila a los pueblos que se rebelaban.

Este decálogo ético promovía un modelo de conducta que necesariamente exigía firmeza interior. A la afirmación de sí contribuían una serie de *prácticas introspectivas*, que abarcaban desde la lectura de libros de ideas, novelas sociales e historias de héroes y revueltas populares hasta las primeras pruebas de fuego de la lucha social con las que intimaba el nuevo adherente a las ideas, sean huelgas, piquetes, contrabando de armas o periódicos, seguidas por las inevitables temporadas pasadas en la cárcel, líquido amniótico bien conocido por los militantes, y a la vez vivero de anarquistas. Todas las prácticas de "cuidado de sí" de los anarquistas estaban dirigidas a facetar una subjetividad potente (una "voluntad") frente al poder de Estado. Nos encontramos con el problema inverso al de los antiguos estoicos: no se trataría de promover la autocontención a fin de poder gobernar a otros, sino de contener en sí mismo una serie de principios bien afirmados a fin de no dejarse gobernar. A quien se gobierna a sí mismo y se niega a ser gobernado se lo presentaba como un "hombre rebelde", refractario pero a la vez ilustrado y racional: *un argumentador irreductible*. La educación de la voluntad se desarrollaba mayormente en un nicho político, psíquico y emocional que resultó ser la invención organizativa más llamativa de todas las promovidas por el anarquismo: *el grupo de afinidad*, que, hasta la súbita explosión de los sindicatos organizados en torno de principios libertarios, hacia 1900, constituyeron el modo de encuentro y de relación habitual entre anarquistas; y lo siguen siendo hasta el día de hoy. El origen de estos

grupos cabe hallarlo en sus antecedentes, el club revolucionario de la época de la Revolución Francesa y las sectas conspirativas en tiempos de gobiernos autocráticos y represores, pero de un modo soterrado el grupo de afinidad responde especularmente a la creciente importancia que la amistad como práctica social de iguales comenzaba a adquirir en las metrópolis modernas. Como si la amistad se hubiera constituido en un territorio liberado, un "afuera del Estado" donde el triángulo político revolucionario, libre, igual y fraterno, se hubiera vertido en modelo de reciprocidad intersubjetiva, aun al interior de prácticas propias de la sensibilidad burguesa. Lo característico del grupo de afinidad anarquista no residía solamente en su horizontalidad recíproca y en la común pertenencia ideológica de sus integrantes, sino en la confianza mutua como cemento de contacto de sus miembros, y en su plasticidad empática, porque los miembros se relacionaban, ante todo, social y afectivamente. Operaba como contrapeso y alternativa a la familia burguesa y al orden laboral, y también se constituía en un espacio de aprendizaje, de saberes o de oficios. A veces, quien ingresaba en un grupo de afinidad cambiaba su nombre, elegía un apodo singular, que no resultaba ser tanto un alias o un "nombre de guerra" como la prueba nominal de la transformación interior lograda.

Las *prácticas de conversión* comenzaban luego del acercamiento, y del primer maceramiento, del aspirante a anarquista al grupo de afinidad, y su grado de profundización dependía del contexto, de la etapa de desarrollo histórico del movimiento anarquista y de la radicalidad ideológica del grupo de pertenencia, pero también de la "libre voluntad" del nuevo integrante. Eran comunes las renunciaciones a la herencia pecuniaria familiar, a los títulos de nobleza (tradicción iniciada durante la Revolución Francesa) y a las costumbres "burguesas". Sin embargo, estas declinaciones no se corresponden con el modelo de la "proletarización" de la juventud que se volvería habitual y obligatoria durante los años sesenta y setenta del siglo XX. Se trataba, más bien, de purgarse de una "vida falsa", o dotada de privilegios y oropel que se volvían, en la nueva etapa vital y

autoconsciente de la persona, sin sentido. Ocasionalmente, la persona abandonaba su antiguo nombre y optaba por "rebautizarse" con un seudónimo. Así, un conocido anarquista colombiano pasó a llamarse Biófilo Panclasta (amante de la vida, destructor de todo), y nombres como Perseguido, Germinal o Libertario se volvían más y más comunes. También muchos optaban por un alias cuando publicaban en la prensa anarquista, como modo de enfatizar que las opiniones, pero también las obras literarias de autores famosos, no pertenecían al erario individual sino a toda la humanidad. En otras palabras, se impugnaba el derecho a la propiedad intelectual; derecho, además, que por tradición los anarquistas suelen pasar olímpicamente por alto. La práctica del nuevo bautismo se entronca con la historia de la Revolución Francesa, en cuya primera etapa los años comenzaron la cuenta desde cero y los meses adoptaron el nombre de ciclos naturales. El anhelo por el inicio de un mundo nuevo era así antedatado, o adelantado. Auguste Blanqui numeraba los ejemplares de uno de sus tantos periódicos, *Ni Dieu ni Maître*, siguiendo el calendario jacobino, y en la Argentina el periódico *La Montaña*, fundado por Leopoldo Lugones, José Ingenieros y Macedonio Fernández, era fechado a partir de los años transcurridos desde la Comuna de París. En estos casos, se enfatizaba que el tiempo, aun siendo irreversible, era detenible y desviable a favor. Asimismo, los sindicatos solían repartir entre sus afiliados almanaques y calendarios revolucionarios en los cuales el santoral y las efemérides estatales eran reemplazados por los hechos de la historia del movimiento obrero y por las fechas de nacimiento de revolucionarios o de benefactores de la humanidad.

A comienzos del siglo XX los anarquistas tomaron la costumbre, particularmente en España pero también en el Río de la Plata, de bautizar a sus hijos con nombres significativos, nombres que los señalarían como vástagos prematuros de un orden nuevo. Abundaban los homenajes históricos (Espartaco, Volterina, Giordano Bruno, Prometeo), las afirmaciones doctrinarias (Acracio, Libertad, Libertario, Alba de Revolución, Ideal, Progreso, Liberata, Libertor), las marcas oprobiosas de nacimiento (Oprimido, Siberiano),

los homenajes internos al movimiento anarquista (Bakunin, Reclús), la referencia natural (Amanecer, Universo, Aurora, Sol Libertario), y también Eleuterio (hombre libre en griego), Poema, Amor, Esperanza, Floreal y tantos otros que nutrieron una *onomástica propia*. Ésta denunciaba la condición actual e impugnaba el santoral, o bien homenajeaba a los caídos y anunciaba el porvenir. Los nombres de muchos periódicos anarquistas argentinos de esa época exponían una serie de juegos especulares con la propia identidad y con los temores de la sociedad burguesa. Algunos asumían nombres asociados inmediatamente a la potencia y la afirmación, tales como *El Oprimido*, *El Rebelde*, *La Protesta*, *La Antorcha*, *Agitadores*, *El Combate*, *Demoliamo*, *Il Pugnale*, *Cyclone*, *Escapelo*, *Hierro*, *El látigo del Obrero*, *El Martillo*, *Los Parias*, *El Perseguido*, *La Rivolta* o *La Voz del Esclavo*. Otros títulos, que también cincelaban una positividad, adquirían resonancias aurales o autodefiniciones de indole iluminista, entre ellos, *El Alba del Siglo XX*, *L'Avenir*, *Ciencia Social*, *Derecho a la Vida*, *Expansión Individual*, *La Fuerza de la Razón*, *Libre Examen*, *La Libera Parola*, *La Libre Iniciativa*, *Luz al soldado*, *Los Tiempos Nuevos*.

La introducción a las ideas anarquistas corría muchas veces a cargo de "maestros", que eran transmisores de la memoria social, de la historia del movimiento anarquista, y de las ideas. La maestría no estaba necesariamente vinculada a la lectura de libros, aun siendo valuados especialmente en la tradición anarquista, sino al conocimiento personalizado de alguien ya experimentado en la doctrina libertaria. No obstante, a quien oficiaba a modo de "maestro" no se le exigía ser un "sabio", sino una mezcla de persona "iniciada" y de evangelizador. Era habitual que los ya experimentados dirigieran "lecturas comentadas" en sindicatos y ateneos para círculos de personas sin educación formal alguna o recién llegados al anarquismo. Pero a pesar de que la cinematografía, al menos la argentina, y cierto lugar común sensible del progresismo hayan difundido la figura del "viejo anarquista" benevolente y ético, en verdad esa tarea de maestría podía estar a cargo de personas muy jóvenes, que sólo superaban por un lustro o una década al nuevo militante. Era, sin dudas, una

relación de adulto a joven, pero no en el sentido que las edades tienen hoy en día. Este tipo de iniciación estuvo vigente hasta los años sesenta del siglo XX, cuando las rebeliones juveniles y el "juvenilismo" como ideología rompieron ese modelo de correa de transmisión. Desde entonces, la entrada al anarquismo ocurre por contagio, por activismo de "pandilla". Luego, el nuevo militante pasaba por pruebas iniciáticas de otro orden, tales como viajes de publicitación de ideas hacia lugares vírgenes de ideas libertarias o donde muy pocos anarquistas residían. A veces, esos peregrinajes se hacían para apoyar una huelga o una lucha determinada, y los mejores oradores y organizadores solían ser los más requeridos. Esas jornadas en tierra de nadie los exponían al acoso policial, pero también a la incompreensión de sus familias, que percibían en ese activismo riesgos para la economía y la armonía hogareñas. Los ejercicios de oratoria, que primero sucedían en veladas de ateneos o sindicatos, y luego en actos públicos, operaban a modo de entrenamiento para el viajero. En cambio, nada preparaba al hombre "de ideas" para las habituales estadías en el presidio. Pero todos podían confiar en la solidaridad que emanaría del otro lado de los muros. Por otra parte, quienes maltrataban a los presos, torturaban a los detenidos o reprimían concentraciones obreras sabían que podían ser el objetivo de la venganza tribal. De todos modos, en numerosos casos de "justicieros" anarquistas, éstos actuaron en la mayor soledad.

Cotidianamente se participaba de experiencias, cuyo ciclo solía ser semanal, que a la vez unían socialmente a la comunidad de anarquistas y los aprestaban intelectual y espiritualmente. Una serie de *rituales de fraternización y enaltecimiento*, que eran compartidos por otras instituciones socialistas, ligaban al anarquista con su organización y con los demás compañeros: la participación activa en conferencias y veladas, la concurrencia a declamaciones y cuadros filodramáticos (probable raíz del teatro independiente en la Argentina), la asistencia a picnics de confraternización y a lunches de camaradería, la colaboración con piquetes de huelga o con campañas de solidaridad a favor de presos, y el tomar parte en marchas y mítines. En todos estos casos se solían entonar canciones e himnos revolucio-

narios. Cabe destacar, además, la participación a manera de público en "reuniones de controversia". Estas últimas consistían en torneos de oratoria en los que dos contendientes, uno anarquista y otro adherente a una filosofía distinta, disputaban en torno de un tema convenido, por ejemplo la existencia o inexistencia de Dios o la importancia de las teorías de Darwin. En este último caso, se hace notoria la fuerte creencia de los anarquistas, propia de la época, en el poder transformador de la palabra pública. El objetivo de estos rituales y participaciones consistía en inspirar y facetar sentimientos nobles, y en desarraigar los "males de la subjetividad" que dividen a los seres humanos. Las bibliotecas personales cerraban el círculo. Todos los anarquistas se armaban pacientemente de una biblioteca "de ideas", incluso los analfabetos. En los libros estaba contenida la salvación por el conocimiento, y la importancia del autodidactismo entre los anarquistas es aún un tema inexplorado. A veces, el único equipaje que los anarquistas arrastraban en sus migraciones era su biblioteca básica. Han de haber existido pocos movimientos políticos menos antiintelectuales que el libertario, que sólo se cuidó de enfatizar la importancia de vincular el trabajo manual y el intelectual en una sola madeja indevanable. Los libros atesorados incluían la historia de las revoluciones modernas, los clásicos anarquistas, las biografías de militantes caídos, las memorias de anarquistas conocidos, los testimonios de prisión y persecución, los compendios de ciencia "moderna" y las ineludibles novelas sociales. De todos ellos, las autobiografías de militantes, cuyos equivalentes son demasiadas veces el santoral y el martirologio, constituyen una fuente de información fundamental para analizar la vida ética anarquista. También, evidentemente, las acordadas de reuniones sindicales, lo publicado en su prensa, en particular si se analiza el detalle y la marginalia, y las obras doctrinarias en general. Pero no debe descartarse el análisis de las obras de los heresiólogos de la época y de los refutadores del anarquismo. Algunos de ellos han sido excelentes exegetas, por vía negativa, de esta herejía moderna. Restaría una fuente a la que no siempre los historiadores interesados en el anarquismo han logrado acceder: los archivos policiales.

A inicios del siglo XX comenzaron a difundirse entre los anarquistas dos discursos dirigidos al cuidado de la mente del niño y del cuerpo en general: el de la escuela moderna y el de la eugenesia. Las escuelas racionalistas o "modernas" se difundieron ampliamente en España, y también existieron algunas experiencias argentinas, de duración efímera. Se propagaron como instituciones y doctrinas alternativas al poder eclesiástico sobre la formación pedagógica de la infancia y a la circulación de retóricas estatales en los planes curriculares escolares, y en ellas se inculcaba el conocimiento de la ciencia, la libertad como ideal, la formación integral del alumno, y la convivencia de saberes manuales e intelectuales. En esas escuelas se habían eliminado los castigos y las amonestaciones, y también las jerarquías preestablecidas entre maestros y alumnos. La suposición antropológica que las orientaba presentaba al niño como librepensador por naturaleza, y a las ideas religiosas, el patronato estatal y el patriotismo como desvirtuadores de la mente infantil. Educar niños para un mundo distinto, al que se aguardaba para un futuro no muy lejano, suponía también construir ese mundo a través de nuevas generaciones puestas a salvo de las garras de la vieja sociedad. Cabe destacar que, aunque en forma incipiente, los anarquistas también propusieron planes de ciudades ideales para la vida social, que no deben confundirse con la tradición de las utopías perfectas, sino con el mejoramiento del habitar obrero. A su vez, el discurso eugenésico, sin estar del todo ajeno a las preocupaciones sanitarias e higienistas de la época, se presentaba como un borde cultural apenas aceptable para la mentalidad burguesa. En el anarquismo, el discurso de la eugenesia abarcó distintas preocupaciones: la difusión del vegetarianismo, del nudismo, del antitabaquismo, de la crítica al consumo de alcohol (un libro difundido en portugués se titulaba *Alcoholismo o Revolución*), de la procreación responsable o "consciente" (de raíz neomalthusiana) que predicaba la necesidad de restringir la natalidad a fin de eludir la miseria obrera, la propaganda del uso del condón en barrios proletarios, la publicitación de otros métodos anticonceptivos en la prensa anarcoeugenésica, el cuidado de la salud obrera en general.

Todo esto se cruzaba con los discursos sobre el amor libre, la importancia de las afinidades electivas, y la libre voluntad. En mayo de 1937, Federica Montseny, ministra anarquista de Salud durante la Revolución Española, autorizó a los hospitales públicos a atender a mujeres que desearan interrumpir el embarazo. Se trató de una medida histórica que trascendía la preocupación gubernamental por la práctica del aborto clandestino, y que se enmarca en la tentativa anarquista más general de subversión de las costumbres, y que a su vez permitía hacer público un saber y un discurso radical sobre la sexualidad. La eugenesia se cruza en este punto con la crítica al matrimonio burgués "hipócrita" y con la postulación del derecho al propio cuerpo. El discurso anarquista sobre la sexualidad es complejo, porque en él se intersectan una analítica sexual de índole científica, una preocupación social de raíz médico-higienista, e ideales relacionales nutridos por el romanticismo, que no excluyen una dosis de voluptuosa erotización discursiva, en la que descollaron los así llamados "armandistas", seguidores de las doctrinas individualistas de E. Armand. Los armandistas o los lectores de la brasileña María Lacerda de Moura propagandizaron el derecho al placer como derecho "natural" de los seres humanos. El discurso eugenésico y la defensa de la educación integral y racionalista tenían un objetivo que superaba incluso la preocupación por la vida sana y el concernimiento por la mente infantil, pues el ideal que los guiaba era la crítica a la "vida falsa", a la vida alienada propia de la burguesía. De modo que eugenesia y racionalismo buscaban invertir la dosis de alienación vital introyectada por la sociedad "falsa" así como promover prácticas existenciales menos insinceras y más saludables. ¿Cuántas de estas prácticas eran realmente llevadas a cabo? Algunas mucho; otras, escasamente. Algunas eran coto de caza de experimentadores de la existencia, otras eran amparadas en experimentos comunitarios, muchas afectaban únicamente a los anarcoindividualistas o a sectores de la bohemia. La mayoría de estas costumbres y modelos de conducta no eran obligatorios ni de cumplimiento forzoso. El anarquismo nunca fue una secta ortodoxa ni dispuso de un "libro

negro" en el cual hubiera podido consultarse una preceptiva. La aceptación de las prácticas era libre, y éstas se difundían a la manera de las corrientes de opinión, contagiando o entusiasmando, y no como un credo. A lo largo de una vida, los adherentes a las ideas anarquistas podían pasar por varias etapas y grados de aproximación al ideal del vegetarianismo o del amor libre. A medida que el anarquismo reclutó más y más miembros entre el proletariado fabril la posibilidad de experimentación en los bordes de la vida burguesa disminuyó, pero en ningún caso dejó de circular en la prensa anarquista y en las disertaciones de especialistas dadas en sindicatos, ateneos y bibliotecas. Se diría que la grandeza de esta panoplia existencial puede medirse por el grado de rechazo de la época como también por el menor énfasis que sobre estas cuestiones ponían otras doctrinas políticas.

Resta un elemento más de las prácticas históricas anarquistas que puede devenir analogía con la figura del *parresíastés* antiguo. Tanto en su actuación pública, en la puesta en locución conversacional de ciertos temas escabrosos o tabú, como en la propaganda escrita de sus ideas, los anarquistas nunca se refugiaron en retóricas de la conveniencia o en estrategias "maquiavelistas" o coyunturalistas, aun cuando las consecuencias de tales acciones y opiniones fueran costosas, o incluso letales a su inmediata supervivencia política. En suma, nunca mintieron acerca de quiénes eran y qué querían. Los tejemanejes, hipocresías, disfraces y "operaciones" a las que con tanto fervor recurrirían liberales y comunistas durante la Guerra Fría les eran por completo ajenos. La sinceridad política era una de sus "obligaciones identitarias", condición derivada de su intransigencia en relación con las ideas (lo que no los volvía necesariamente principistas) y con que la racionalidad de su acción estaba sustentada en una adecuación firme entre conducta y creencia enunciada. Esto explica por qué solían identificarse a sí mismos, sin la menor duda, como "anarquistas" cuando eran llevados a tribunales. También permite comprender el centro de gravedad de su drama político: la absoluta responsabilidad con las propias convicciones les restaba "eficacia" (si se la define desde un punto de

vista "técnico" y de acuerdo a los valores dominantes en los siglos XIX y XX) y audibilidad, aunque les concedía el raro prestigio de disponer de un "exceso de razón". Decir la verdad siempre es costoso, pero en su caso era percibida como imprescindible: combatir la arbitrariedad de los gobiernos, denunciar el maltrato de patronos y "cosacos", registrar y testimoniar la persecución a sindicatos y protestas populares. Estas "verdades excesivas" encajaban golpes proporcionales. Los asesinatos políticos de organizadores anarquistas de sindicatos fueron comunes en la España de 1920 y, en general, en toda Latinoamérica. De la Argentina se los deportaba (Ley de Residencia de 1902), de Brasil se los expulsaba como "indeseables", o recibían largas condenas cumplidas en penales espectrales e inhóspitos (en Tierra del Fuego, en la selva amazónica, cerca de las Guayanas), confinamientos en Siberia o en islotes italianos, o en las posesiones coloniales españolas y portuguesas en África, o en la Papúa-Nueva Guinea francesa. Súmese a ello las cíclicas prohibiciones de actividades y la destrucción de imprentas, archivos y locales de periódicos. Por cierto, las cárceles resultaban ser maletas herméticamente cerradas, pero con doble fondo: se transformaban en espacios de concientización de los otros presos "sociales". Y las prohibiciones no eran más que molestias al paso, gajes del oficio. No sólo porque el derecho a la publicación de sus "zamizdats" se los daban ellos mismos, sino porque en el terreno de la clandestinidad los anarquistas eran baqueanos. La sinceridad política se extendía a otros ámbitos de la actividad, particularmente en relación con la notable escrupulosidad mantenida respecto de cuestiones de dinero. Los registros contables de los sindicatos anarquistas eran perfectos. No pocos historiadores de la Guerra Civil Española han podido reconstruir movimientos de dinero a partir de los registros de la Confederación Nacional del Trabajo. La condición de ilegalidad no exceptuaba a los militantes de esta "honestidad financiera", incluso en los "casos límite", muy debatidos entre ellos, de los "expropiadores" y los "falsificadores de dinero". Lo "recaudado" no podía disponerse para uso personal; pertenecía al pueblo o eran fondos a ser donados para actividades

culturales u organizativas. Ésas eran las reglas de su jurisprudencia, que se extendían a los problemas ideológicos o relacionales entre compañeros, para los cuales se habilitaban, de ser preciso, "tribunales de honor". Anarcosindicalistas, expropiadores, guerrilleros antifranquistas, anarcoindividualistas, combatientes junto al maquis o los partisanos, regicidas, "mujeres libres" en España, "wooblies", foristas, "ceneteros", organizadores de huelgas contra la United Fruit Company, y decenas de otras mutaciones, todos ellos trataron, en lo posible, de vivir y morir *en su ley*.

Durante el tiempo en que el anarquismo fue un movimiento de hombres e ideas poderoso, es decir, en tanto y en cuanto desplegó una influencia nítida sobre la acción sindical, sobre las sensibilidades populares de zonas específicas de Occidente y sobre sectores de la opinión pública "ilustrada", operó como movilizador político y antropológico de un desorden fértil y como hostigador de las fuerzas de la tradición y el estatismo. Colaboraba, junto a otras ideas y sectores políticos, en la desorganización de la herencia política y espiritual del "ancien régime". A la vez, el anarquismo difundió un modelo de personalidad libre, un ideal exigente cuyo logro histórico consistió en ejercer una presión, una "curvatura", sobre las creencias e instituciones modernas, pero también y más soterradamente sobre las apetencias de mayor autonomía individual y de una más amplia libertad social que ya germinaban en la imaginación social del siglo XX. En suma, su insistencia en que el Estado obstaculizaba la libre asociación tanto como las capacidades creativas de los seres humanos lo transformó en una suerte de símbolo antípoda perfecto a la imaginación jerárquica. Pero su afortunada circulación en el mundo de las ideas y la distinta suerte que les tocó a sus intentos sediciosos no se explica únicamente por el propio y radical ángulo político que ocupó en la modernidad. También el anarquismo resultó ser el emergente peculiar de un nuevo tipo de relación social que enormes sectores de la población occidental ya ansiaban y practicaban, *el gusto por la afinidad electiva*; modo de encuentro y de intercambio del cual la construcción de la personalidad anarquista fue una de sus más conscientes y

persistentes propuestas de realización histórica. Entonces, por un lado, el misterio de la aparición pública del movimiento anarquista en el siglo XIX es directamente proporcional al misterio de la existencia y persistencia de la jerarquía luego de las revoluciones políticas modernas; continuidad decepcionante que hizo depositar en las ideas anarquistas la clave de comprensión, o de desciframiento, del secreto del poder jerárquico, y en sus prácticas políticas, un ideal de disolución de ese mismo poder. Pero por otro lado, en tanto minoría demográfica sostenida en prácticas éticas (irreducibilidad de la conciencia, innegociabilidad de las convicciones, construcción de instituciones contrapotentes, despliegue de grupos de afinidad, rituales de autoformación específicos), las vidas anarquistas en sí mismas, que siempre bascularon entre el color tenebroso y el aura lírica, entre el jacobinismo intransigente y el ansia de pureza, constituyeron un modelo moral que atrajo intermitentemente a las energías refractarias de sucesivas oleadas de jóvenes. Comprender la fuerza de esta atracción no es sencillo, y es de poca utilidad la explicación psicologista, a saber, que los jóvenes necesitan por un tiempo una estadía en el infierno o bien mantener intacto su sentido de la irrealidad hasta el momento de "sentar cabeza". Indudablemente, el adjetivo "revolucionario" le cabe al anarquismo como un guante al puño, pero entre las facetas que admitía esta idea descuella la de "subversión existencial". El anarquismo también constituyó una respuesta subjetiva radical que movilizó el malestar social de su época. A lo largo del siglo XIX, el hambre y la autocracia fueron dos "irritadores" de las inquietudes sociales que posibilitaron el despliegue de movimientos políticos y sindicales de oposición. El hambre se correspondió con la demanda de dignidad laboral y humana, y el socialismo, el sindicalismo y el populismo fueron sus portavoces. La autocracia se correspondió con el reclamo de mayores amplitudes civiles, y el liberalismo, el socialismo y el feminismo devinieron respuestas políticas bien conocidas. El anarquismo participó, a modo de tecla suelta, de este abanico. Sin embargo, la cuestión de la "vida falsa", propia de las torsiones vitales de la época burguesa, también se constituyó en un

irritador difuso del malestar social. La preocupación por la insinceridad relacional, el tedio, la "alienación vital" y la autocontención emocional son temas que recorrieron la modernidad, desde el romanticismo hasta las rebeliones existencialistas de los años sesenta del siglo XX. La insistencia del anarquismo en la cuestión de la vida falsa y sus propias vidas facetadas como ejemplos morales quizás expliquen por qué la sensibilidad refractaria se acopló más dúctilmente al anarquismo, o a sus variantes laterales o paralelas, que a otros movimientos de ideas; y también es la causa de su extraña supervivencia actual, una vez que sus otrora potentes sindicatos y sus participaciones revolucionarias pasaron a ser poco menos que partes históricas para el mundo académico que se interesa aún en este tipo de herejías políticas. Esa supervivencia no equivale al rebrote del yuyo en el jardín bien ordenado, sino al sarpullido somático en un cuerpo que ha sido una y otra vez persuadido de doblar la cerviz o de descargar sus malestares en espacios previamente delimitados al efecto. En tanto y en cuanto perdure el malestar, el anarquismo podrá resurgir como retorno de lo que ha sido mal reprimido. Y aunque el demonio rojo y el judío errante hayan sido los emblemas grabados a fuego en la historia anarquista, también lo han sido el Ave Fénix y Lázaro redivivo.

CORAJE Y VERDAD

por Michel Foucault*

* Es la traducción castellana, elaborada por Felisa Santos, del Seminario dictado por Foucault en la Universidad de Berkeley, editado bajo el título *Fearless Speech* por Joseph Pearson, Los Ángeles, Semiotext (e), 2001.

1. - LA PALABRA PARRHÈSIA¹

El significado de la palabra²

La palabra *parrhèsia*³ —παρρησία— aparece por primera vez en la literatura griega en Eurípides (c. 484-407 a.C.), y se encuentra en el mundo literario griego antiguo desde finales del siglo V a.C., pero también puede ser encontrada en los textos patrísticos —escritos a finales del siglo IV y durante el V d.C.— docenas de veces, por ejemplo en Juan Crisóstomo (345-407 d.C.)

Hay tres formas de la palabra: la forma nominal: "*parrhèsia*", la forma verbal: "*parrhèsiazomai*", παρρησιάζομαι; (o mejor, *parrhèsiazesthai*, παρρησιάζεσθαι), y está también la palabra "*parrhèsiastés*", παρρησιαστής, que no es muy frecuente y no se encuentra en los textos clásicos. Más bien se la halla solamente en el período greco-romano —en Plutarco y Luciano, por ejemplo—. En un diálogo de Luciano, "El pescador o los resucitados"⁴, uno de los personajes, incluso, tiene el nombre "Parresíades" [παρρησιαδής].

"*Parrhèsia*" es traducida al inglés comúnmente como "*free speech*" (en francés, "*franc parler*" y en alemán "*Freimütigkeit*").

"*Parrhêsiazomai*" es usar la parresía, y el *parrhêsíastes*⁵ es quien usa la parresía, i.e., es quien dice la verdad.

En la primera parte del seminario, hoy, quisiera dar una visión general del significado de la palabra "*parrhêsía*" y de la evolución de este significado a través de la cultura griega y romana.

Franqueza

Para empezar, ¿cuál es el significado general de la palabra "*parrhêsía*"? Etimológicamente, "*parrhêsíazesthai*", παρρησιάζεσθαι significa "decir todo" —de "*pan*" πᾶν— (todo) y "*rhema*" —ῥῆμα— (lo que se dice). Quien usa la parresía, el parresiasta, es alguien que dice todo lo que él⁶ tiene en mente: no oculta nada, sino que abre completamente su corazón y su mente a otras personas mediante el discurso. En la parresía, se supone que el hablante da cuenta completa y exactamente de lo que tiene en mente y por eso la audiencia está en condiciones de comprender exactamente qué piensa el que habla. La palabra "parresía", entonces, se refiere a un tipo de relación entre quien habla y lo que dice. Puesto que en la parresía, el que habla hace manifiestamente claro y obvio que lo que está diciendo es su propia opinión. Y hace esto evitando cualquier clase de forma retórica que vele lo que piensa. Al contrario, el parresiasta usa las palabras y formas de expresión más directas que puede encontrar. Mientras la retórica provee a quien habla de artificios técnicos para hacerlo prevalecer en la consideración de su audiencia (independientemente de la propia opinión del retórico con relación a lo que dice), en la parresía, el parresiasta actúa en la consideración de los demás mostrándoles tan directamente como es posible lo que realmente cree.

Si distinguimos entre el sujeto hablante (el sujeto de la enunciación) y el sujeto gramatical del enunciado, podríamos decir que está también el sujeto del *enunciandum*, que se refiere a la creencia u opinión sostenida por quien habla. En la parresía quien habla enfatiza el hecho de que él es ambos, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum*, que es él mismo el sujeto de la opinión

a la que se refiere. La específica "actividad discursiva" [*speech activity*] de la enunciación parresiástica, por lo tanto, toma la forma: "Soy quien piensa esto y eso". "Yo soy el que piensa esto y lo otro."

Uso la expresión "*speech activity*" antes que la de John Searle, "*speech act*" (o la de "*performative utterance*" de Austin) para distinguir la aserción parresiástica y sus implicaciones de las maneras de compromiso usuales que se establecen entre alguien y aquello que dice. Porque, como veremos, la promesa que implica la parresía está ligada a una cierta situación social, a una diferencia de *status* entre quien habla y su audiencia, al hecho de que el parresiasta dice algo que es peligroso para consigo mismo y en este sentido implica un riesgo, etc.

Verdad

Hay dos tipos de parresía que debemos distinguir. Primero, hay un sentido peyorativo de la palabra no muy lejano a "charlatanería", que consiste en decir cualquier cosa o todo lo que se le pase a uno por la cabeza, sin calificación. Este sentido peyorativo se da en Platón⁷, por ejemplo, como una caracterización de la mala constitución democrática donde cualquiera tiene el derecho de dirigirse él mismo a sus compañeros ciudadanos y de decirles cualquier cosa, aun las más estúpidas o peligrosas para la ciudad. Este significado peyorativo también se encuentra más frecuentemente en la literatura cristiana donde tal "mala" parresía se opone al silencio como disciplina o como condición requerida para la contemplación de Dios⁸. Como una actividad verbal que refleja cada momento del corazón y de la mente, la parresía en este sentido negativo es obviamente un obstáculo para la contemplación de Dios.

La mayoría de las veces, sin embargo, parresía no tiene este significado peyorativo en los textos clásicos, sino uno positivo: "*parrhêsíazesthai*" significa "decir la verdad". Pero, ¿el parresiasta dice lo que él piensa que es la verdad o dice lo que es realmente la verdad? Para mí, el parresiasta dice lo que es verdad porque sabe

que es verdad. Y sabe que es verdad porque es realmente verdad. El parresiasta no es solamente sincero y dice su opinión sino que su opinión es realmente verdad.

Sería interesante comparar la parresía griega con la moderna (cartesiana) concepción de evidencia. Puesto que desde Descartes la coincidencia de creencia y verdad se obtiene en una cierta experiencia (mental) de la evidencia. Para los griegos, sin embargo, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia (mental) sino en una actividad, llamada parresía. Parece que la parresía, en su sentido griego, no puede darse en nuestro moderno marco de referencias epistemológico.

Señalaría que nunca encontré un texto en la antigua cultura griega donde el parresiasta pareciera tener alguna duda acerca de su propia posesión de la verdad, y, más aún, ésa es la diferencia entre el problema cartesiano y la actitud parresiástica. Puesto que pese a que Descartes obtiene una evidencia indubitable, clara y distinta, no está cierto de que lo que cree sea, de hecho, verdad. En la concepción griega de la parresía, sin embargo, no parece haber un problema acerca de la adquisición de la verdad mientras tal tener verdad está garantizado por la posesión de ciertas cualidades morales: cuando alguien tiene ciertas cualidades morales, entonces, ésa es la prueba de que ha accedido a la verdad, y viceversa. El "juego parresiástico" presupone que el parresiasta es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para dar a conocer tal verdad a los otros.⁹

Si hay una suerte de "prueba" de la sinceridad del parresias-ta, es su coraje. El hecho de que el que habla diga algo peligroso —diferente de lo que cree la mayoría— es una indicación fuerte de que es un parresiasta. Si planteamos la pregunta: ¿cómo podemos saber si alguien es un decidor¹⁰ de verdad?, planteamos dos cuestiones. Primero, ¿cómo es que podemos saber si un individuo particular es un decidor de verdad?; y, segundo, ¿cómo es que el parresiasta alegado puede estar seguro de que lo que cree, es, de hecho, verdad? La primera cuestión —reconocimiento de alguien como parresias-ta— era muy importante en la sociedad greco-romana, y, como

veremos, fue explícitamente planteada y discutida por Plutarco, Galeno y otros. La segunda cuestión, escéptica, sin embargo, es una particularmente moderna que, creo, es ajena a los griegos.

Peligro

Se dice de alguien que usa la parresía y merece consideración como parresiasta sólo si hay un riesgo o peligro para él al decir la verdad. Por ejemplo, desde la perspectiva de los antiguos griegos, un maestro de gramática puede decirle la verdad a los niños a quienes enseña, e, incluso puede no tener dudas de que lo que enseña es verdad. Pero a pesar de esta coincidencia entre creencia y verdad, no es un parresiasta. Sin embargo, cuando un filósofo se dirige él mismo a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es perturbadora y desagradable porque la tiranía es incompatible con la justicia, entonces el filósofo dice la verdad, cree que está diciéndolo la verdad, y, más que eso, también asume el riesgo (en tanto el tirano puede enojarse, puede castigarlo, puede exiliarlo, puede matarlo). Y ésa fue exactamente la situación de Platón con Dionisio en Siracusa, en relación con la cual hay referencias muy interesantes en la Carta Séptima, y también en la *Vida de Dión* de Plutarco. Espero que estudiemos estos textos más adelante.

Como ustedes ven, el parresiasta es alguien que asume un riesgo. Claro que este riesgo no es siempre un riesgo de vida. Cuando, por ejemplo, ustedes ven a un amigo haciendo algo incorrecto y se arriesgan a causar su ira al decirle que está equivocado, ustedes están actuando como parresias-tas. En tal caso, ustedes no arriesgan su vida, pero pueden herirlo con sus observaciones, y su amistad puede, consecuentemente, sufrir por esto. Si en un debate político, un orador arriesga el perder su popularidad porque sus opiniones son contrarias a las opiniones de la mayoría, o su opinión puede generar un escándalo político, usa la parresía. La parresía, entonces, está ligada al coraje ante el peligro: demanda el coraje de decir la verdad a despecho de algún peligro. Y, en su forma extrema, decir la verdad se da en el "juego" de la vida o la muerte.

Es porque el parresiasta debe asumir el riesgo al decir la verdad que el rey o el tirano generalmente no pueden usar la parresía, porque ellos no arriesgan nada.

Cuando usted acepta el juego parresiástico en el cual su propia vida es expuesta, usted está asumiendo una relación específica consigo mismo. Usted se arriesga a morir por decir la verdad en vez de permanecer en la seguridad de una vida donde la verdad no sea dicha. Claro que la amenaza de muerte viene del Otro, y es por eso que requiere de una relación consigo mismo: se prefiere a sí mismo como un decidor de verdad en vez de como un ser viviente que es falso para sí mismo.

Crítica

Si, durante un juicio, usted dice algo que puede ser usado contra usted, usted no puede estar usando la parresía pese al hecho de que usted es sincero, que cree en lo que dice, y que se está poniendo en peligro al hablar. Puesto que en la parresía el peligro siempre viene del hecho de que la verdad dicha es capaz de herir o encolerizar al interlocutor. La parresía implica, por ejemplo, ya sea la advertencia de que el interlocutor podría comportarse de cierta manera, o que está equivocado en lo que piensa, o en su modo de actuar, etc. O la parresía es una confesión a alguien que ejerce poder sobre alguien y que es capaz de censurarlo o castigarlo por lo que hizo. Como ven, la función de la parresía no es demostrar la verdad a algún otro, sino la función crítica: crítica del interlocutor o del que habla. "Esto es lo que usted hace y esto es lo que usted piensa; pero esto es lo que usted no tendría que hacer y no tendría que pensar." "Éste es el modo en que usted se comporta, pero éste es el modo en que usted debería comportarse." "Esto es lo que hice, y estaba mal haberlo hecho." La parresía es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación donde el que habla o quien confiesa está en una posición de inferioridad con respecto a su interlocutor. El parresiasta tiene siempre menos poder que aquel a quien le habla. La

parresía viene de "abajo", por decirlo así, y se dirige hacia "arriba". Es por eso que en la antigua Grecia no se diría que un maestro o un padre que critique a un niño usaran la parresía. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un alumno critica a su maestro, entonces tales hablantes pueden estar usando la parresía.

Esto no implica, sin embargo, que cualquiera pueda usar la parresía. Aunque hay un texto de Eurípides en el cual un sirviente usa la parresía¹¹, la mayoría de las veces el empleo de la parresía requiere que el parresiasta conozca su propia genealogía, su propio *status*, i.e., usualmente uno debe primero ser un varón ciudadano para decir la verdad como un parresiasta. Por cierto alguien que está desprovisto de la parresía está en la misma situación que un esclavo en el sentido de que no puede tomar parte en la vida política de la ciudad, ni jugar el "juego parresiástico". En la "parresía democrática"—donde uno habla a la asamblea, la *ekklesia* [ἐκκλησία]—uno debe ser un ciudadano; de hecho, uno debe ser uno de los mejores entre los ciudadanos, poseer esas cualidades específicamente personales, morales y sociales que le garantizan a uno el privilegio de hablar.

Sin embargo, el parresiasta arriesga su privilegio de hablar libremente cuando expone una verdad que amenaza a la mayoría. Es por esto que es una situación jurídica bien conocida que los líderes atenienses eran exiliados solamente porque habían propuesto algo a lo que se oponía la mayoría o, incluso, porque la asamblea pensaba que el fuerte influjo de ciertos líderes limitaba su propia libertad. Y en consecuencia, la asamblea estaba, de esta manera, "protegida" contra la verdad. Ése, entonces, es el sustrato institucional de la "parresía democrática", que debe ser distinguida de la "parresía monárquica", donde un consejero da al soberano consejos honestos y provechosos.

Deber

La última característica de la parresía es ésta: en la parresía, decir la verdad es visto como una obligación. El orador que dice la

verdad a aquellos que no pueden aceptar su verdad, por ejemplo, y que puede ser exiliado, o castigado de alguna manera, es libre de guardar silencio. Nadie lo fuerza a hablar, pero él siente que es su deber hacerlo. Cuando, por otro lado, alguien está compelido a decir la verdad (por ejemplo, bajo coacción de tortura), entonces su discurso no es una aserción parresiástica. Un criminal que es forzado por sus jueces a confesar sus crímenes no usa la parresía. Pero si voluntariamente confiesa su crimen a alguien más, por un sentido de obligación moral, entonces realiza un acto parresiástico. Criticar a un amigo o a un soberano es un acto de parresía en cuanto es una obligación ayudar a un amigo que no reconoce su mal obrar, o es una obligación hacia la ciudad ayudar al rey a mejorarse a sí mismo como soberano. La parresía está pues relacionada con la libertad y la obligación.

Resumiendo lo precedente, la parresía es una clase de actividad verbal donde el que habla tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otras personas a través de la crítica (autocrítica o crítica de otras personas), y una específica relación con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más precisamente, la parresía es una actividad verbal en la cual el que habla expresa su relación personal con la verdad y arriesga su vida porque reconoce que decir la verdad es una obligación para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo). En la parresía, el que habla usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral.

Ése, entonces, de manera muy general, es el significado positivo de la palabra "parresía" en la mayoría de los textos griegos donde se encuentra desde el siglo V a.C. al V d.C.

La evolución de la palabra

Ahora lo que quisiera hacer en este seminario no es estudiar y analizar todas las dimensiones y rasgos de la parresía, sino más bien mostrar y enfatizar algunos aspectos de la evolución del juego parresiástico en la cultura antigua (desde el siglo V a.C. hasta los principios del cristianismo). Y pienso que podemos analizar esta evolución desde tres puntos de vista.

Retórica

El primero se refiere a la relación entre la parresía y la retórica —una relación que es problemática incluso en Eurípides—. En la tradición socrático-platónica, parresía y retórica se mantienen en fuerte oposición; y esta oposición aparece muy claramente en el *Gorgias*¹², por ejemplo, donde se encuentra la palabra *parrhêsia*. El largo discurso continuo es un artificio retórico o sofístico, mientras el diálogo mediante preguntas y respuestas es típico de la parresía; esto es, el diálogo es una técnica mayor para jugar el juego parresiástico.

La oposición de parresía y retórica también aparece en el *Fedro*, donde, como ustedes saben, el problema principal no es acerca de la oposición entre discurso y escritura sino que concierne a la diferencia entre el *logos* [λόγος] que dice la verdad y el *logos* que no es capaz de decir verdad. Esta oposición entre parresía y retórica, que está tan claramente definida en el siglo IV a.C. a través de los escritos platónicos, permanecerá durante siglos en la tradición filosófica. En Séneca, por ejemplo, uno encuentra la idea de que las conversaciones personales son el mejor vehículo para el hablar franco y el decir verdad en cuanto a que uno puede eximirse en tales conversaciones de la necesidad de los artificios y de la ornamentación retóricos. E, incluso durante el siglo II d.C., la oposición cultural entre retórica y filosofía es todavía muy clara e importante.

Sin embargo, uno puede también encontrar algunos signos de

la incorporación de la parresía en el campo de la retórica en los trabajos de los retóricos de principios del Imperio. En la *Institución oratoria*¹³ de Quintiliano, por ejemplo (libro IX, capítulo III), Quintiliano explica que algunas figuras retóricas son específicamente aptas para intensificar las emociones de la audiencia; y a tales figuras técnicas las denomina "*exclamatio*". Relacionada a estas exclamaciones hay una clase de exclamación natural que, Quintiliano advierte, no es "simulada o planeada artificialmente." A este tipo de exclamaciones naturales las llama "discurso libre" (*libera oratione*) el cual, nos dice, fue llamado "licencia" (*licentia*) por Cornificius, y "parresía" por los griegos. La parresía es así una clase de "figura" entre las figuras retóricas, pero con esta característica: que está más allá de cualquier figura dado que es completamente natural. La parresía es el grado cero de esas figuras retóricas que intensifican la emoción de la audiencia.

Política

El segundo aspecto importante de la evolución de la parresía está asociado al campo político¹⁴. Como aparece en las obras de Eurípides y también en los textos del siglo IV a.C., la parresía es una característica esencial de la democracia ateniense. Desde luego, todavía tenemos que investigar el papel de la parresía en la constitución ateniense. Pero podemos decir, en general, que la parresía fue una línea directriz para la democracia tanto como una actitud ética y personal característica del buen ciudadano. La democracia ateniense se definió muy explícitamente como una constitución (*politeía*, *πολιτεία*) en la cual la gente disfrutaba *δημοκρατία*, *demokratía*, *ισηγορία*, *isegoría* (igual derecho a hablar), *ισονομία*, *isonomía* (la participación igualitaria de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y parresía. La parresía, que es un requisito para hablar en público, se daba entre ciudadanos en tanto individuos y también entre ciudadanos constituidos en asamblea. Aún más, el *ágora* es el lugar donde la parresía aparece.

Durante el período helenístico este significado político cam-

bia con la aparición de las monarquías helénicas. La parresía ahora queda centrada en la relación entre el soberano y sus consejeros o cortesanos. En la constitución monárquica del Estado, es obligación del consejero usar la parresía para ayudar al rey en sus decisiones y para prevenirlo del abuso del poder. La parresía es necesaria y útil para ambos, para el rey y para la gente que está bajo su autoridad. El soberano mismo no es un parresiasta, pero una piedra de toque del buen gobernante es su habilidad para jugar el juego parresiástico. Es así que un buen rey acepta todo lo que un parresiasta genuino le dice, aun cuando resulte desagradable para él escuchar la crítica de sus decisiones. Un soberano se revela a sí mismo como un tirano si hace caso omiso de sus consejeros honestos, o los castiga por lo que dijeron. El retrato de un soberano de la mayoría de los historiadores griegos toma en cuenta la manera en que se conduce con sus consejeros, como si tal comportamiento fuera un índice de su habilidad para escuchar al parresiasta.

Hay también una tercera categoría de jugadores en el juego parresiástico monárquico, a saber, la mayoría silenciosa: la gente en general que no está presente en el intercambio entre el rey y sus consejeros, pero de quien, y en beneficio de quien, los consejeros hablan cuando ofrecen consejo al rey.

El lugar donde aparece la parresía en el contexto del gobierno monárquico es la corte, y no ya el *ágora*.

Filosofía

Finalmente, la evolución de la parresía puede ser rastreada a través de su relación con el campo de la filosofía, considerada como un arte de la vida (*tejne tou biou*).

En los escritos de Platón, Sócrates aparece en el rol del parresiasta. Aunque la palabra "parresía" figura varias veces en Platón, nunca usa la palabra "parresiasta", palabra que aparece tardíamente como parte del vocabulario griego. Y sin embargo el papel de Sócrates es típicamente parresiástico, puesto que constantemente

encara a los atenienses en la calle y, como se advierte en la *Apología*¹⁵, les muestra la verdad, pidiéndoles que se preocupen por la sabiduría, la verdad y la perfección de sus almas. Y en el *Alcibíades Mayor*, igualmente, Sócrates asume un papel parresiástico en el diálogo. Puesto que mientras todos los amigos y amantes de Alcibíades lo adulan con la intención de obtener sus favores, Sócrates se arriesga a provocar la ira de Alcibíades cuando lo lleva a esta idea: antes de ser capaz de cumplir lo que está tan resuelto a conseguir, a saber, volverse el primero entre los atenienses y volverse más poderoso que el rey de Persia, antes de ser capaz de hacerse cargo de Atenas, debe primero aprender a ocuparse de sí mismo. La parresía filosófica está de esta manera asociada con el tema del cuidado de sí (*epimeleia heautou*)¹⁶.

En tiempos de los epicúreos, la afinidad de la parresía con el cuidado de sí se desarrolló hasta el punto en que la parresía misma era primariamente considerada como una *tejne* de guía espiritual para la "educación del alma". Filodemo (110-140 a.C.), por ejemplo, (quien, con Lucrecio [99-55 a.C.] fue uno de los más significativos escritores epicúreos durante el primer siglo a.C.) escribió un libro acerca de la parresía [*περί παρρησίας*]¹⁷ que atañe a las técnicas prácticas provechosas para enseñar y ayudar a otro en la comunidad epicúrea. Examinaremos algunas de estas técnicas parresiásticas tal como se desarrollaron en, por ejemplo, las filosofías estoicas de Epicteto, Séneca y otros.

2. LA PARRESÍA EN EURÍPIDES¹⁸

Hoy quisiera empezar analizando la primera ocurrencia de la palabra "*parrhêsia*" en la literatura griega, específicamente cómo la palabra aparece en las siguientes seis tragedias de Eurípides: 1) *Las fenicias*, 2) *Hipólito*, 3) *Las bacantes*, 4) *Electra*, 5) *Ion*, 6) *Orestes*.

En las primeras cuatro obras, la parresía no constituye un tópico o motivo importante; pero la palabra misma generalmente surge en un contexto preciso que ayuda a nuestra comprensión de su significado. En las dos últimas —*Ion* y *Orestes*— la parresía asume un papel muy importante. Efectivamente, pienso que *Ion* está completamente dedicada al problema de la parresía dado que se dedica a la cuestión: ¿quién tiene el derecho, la obligación y el coraje de decir la verdad? Este problema parresiástico en *Ion* está planteado en el marco de las relaciones entre los dioses y los seres humanos. En *Orestes* —que fue escrita diez años después y, por consiguiente, es una de las últimas obras de Eurípides— el papel de la parresía no es ni por asomo tan significativo. Y con todo, la obra contiene aun así una escena parresiástica que justifica la atención en cuanto está directamente relacionada con las cuestiones políticas que los atenienses se planteaban entonces. Aquí, en esta escena parresiástica, hay una transición respecto de la cuestión de

la parresía tal como se da en el contexto de las instituciones humanas. Específicamente, la parresía es vista tanto como una cuestión política como filosófica.

Hoy, entonces, intentaré primero decir algo acerca de las ocurrencias de la palabra "*parrhêsía*" en las primeras cuatro obras mencionadas con el objeto de arrojar algo más de luz sobre el significado de la palabra. Y después ensayaré un análisis global de *Ion* como la pieza parresiástica decisiva donde vemos a los seres humanos soportar ellos mismos el papel de quienes dicen la verdad —un papel que los dioses ya no son capaces de asumir—.

Las fenicias (c. 411-409 a.C.)

Consideremos, primero, *Las fenicias*. El tema principal de esta obra tiene que ver con la lucha entre los dos hijos de Edipo: Eteocles y Polinices. Recuerda que después de la caída de Edipo, con el propósito de evitar la maldición de su padre que decía que dividirían su herencia "con afilado acero", Eteocles y Polinices hacen un pacto para gobernar Tebas alternativamente, de año en año, y Eteocles (que era el mayor) reinaría primero. Pero después de su año inicial de reinado, Eteocles se niega a entregar la corona y ceder el poder a su hermano, Polinices. Eteocles, de tal manera, representa a la tiranía y Polinices —que vive en el exilio— representa el régimen democrático. Buscando su parte de la corona, Polinices retorna con un ejército de argivos con el propósito de derrocar a Eteocles y pone sitio a la ciudad de Tebas. Es con la esperanza de evitar esta confrontación que Yocasta —la madre de Polinices y Eteocles, y la mujer y madre de Edipo— persuade a sus dos hijos de convenir una tregua. Cuando Polinices llega para el encuentro, Yocasta le pregunta sobre su sufrimiento durante el tiempo en que estuvo exiliado de Tebas. "¿Es realmente difícil estar exiliado?", pregunta Yocasta. Y Polinices contesta: "Peor que cualquier otra cosa". Y cuando Yocasta pregunta por qué el exilio es tan difícil,

Polinices contesta que es porque uno no puede disfrutar de la parresía:

YOCASTA: Bien, te preguntaré primero lo que deseo saber. ¿Qué es el estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal?

POLINICES: El más grande. De hecho es mayor de lo que pueda expresarse.

YOCASTA: ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

POLINICES: Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene *libertad de palabra*. [$\square\upsilon\upsilon$ μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει παρρησίαν.]

YOCASTA: Esto que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensa.

POLINICES: Es necesario soportar las necesidades de los poderosos.

YOCASTA: También eso es penoso: asentir a la necesidad de los necios.

POLINICES: Pero en pos del provecho hay que esclavizarse contra el propio natural.¹⁹

Como ustedes pueden ver por estas pocas líneas, la parresía está ligada, ante todo, al *status* social de Polinices. Puesto que si no se es un ciudadano regular en la ciudad, si se es un exiliado, entonces no se puede usar la parresía. Esto es bastante obvio. Pero algo más está implicado, a saber, que si no se tiene el derecho de hablar libremente, no se es capaz de ejercer ninguna clase de poder, y, por esto, usted está en la misma situación que un esclavo. Más aún: si tales ciudadanos no pueden usar la parresía, no pueden oponerse al poder gobernante. Y sin el derecho a criticar, el poder ejercido por un soberano no tiene límites. Tal poder sin límites es caracterizado por Yocasta como "unirse a los tontos en su estupidez"²⁰. Dado que el poder sin límites está directamente ligado a la locura. El hombre que ejerce el poder es sabio solamente en tanto exista alguien que pueda usar la parresía para criticarlo y, consecuentemente, poner algún límite a su poder, a su autoridad.

Hipólito (428 a.C.)

El segundo pasaje de Eurípides al que quiero aludir es *Hipólito*. Como ustedes saben, la obra trata del amor de Fedra por Hipólito. Y el pasaje que concierne a la parresía tiene lugar justo después de la confesión de Fedra, cuando Fedra, al principio de la obra, confiesa su amor por Hipólito a su aya (sin decirle, sin embargo, realmente el nombre de él). Pero la palabra "parresía" no tiene que ver con esta confesión, sino que se refiere a algo bastante diferente. Puesto que precisamente antes de la confesión de su amor por Hipólito, Fedra habla de esas mujeres nobles y de alto linaje de las casas reales que antes que nada trajeron vergüenza sobre su propia familia, sobre su marido e hijos, al cometer adulterio con otro hombre. Y Fedra dice que ella no quiere hacer lo mismo porque quiere que sus hijos vivan en Atenas, orgullosos de su madre, y ejerciendo la parresía. Y alega que si un hombre es consciente de una mancha en su familia, se vuelve un esclavo.

FEDRA: ...Esto, en verdad, es lo que me está matando, amigas, el temor de que un día sea sorprendida deshonrando a mi esposo y a los hijos que di a luz. ¡Ojalá puedan ellos, libres para hablar con franqueza [ἐλεύθεροι παρρησία θάλλοντες] y en la flor de la edad, habitar la ciudad ilustre de Atenas, gozando de buen nombre a causa de su madre! Sin duda esclaviza al hombre, aunque sea de ánimo resuelto, conocer los defectos de su madre o de su padre.²¹

En este texto vemos, una vez más, una conexión entre la falta de parresía y la esclavitud. Porque si uno no puede hablar francamente porque hay un deshonor en su familia, entonces uno está esclavizado. Además, la ciudadanía por sí misma no parece ser suficiente para obtener y garantizar el ejercicio del franco hablar. El honor, una buena reputación para uno mismo y su familia se necesitan, además, antes de que uno pueda libremente dirigirse a la gente de la ciudad. La parresía, de este modo, requiere tanto del

requisito moral como del social que vienen de un noble nacimiento y un nombre digno de respeto.

Las bacantes (c. 407-406 a.C.)

En *Las bacantes* hay un muy corto pasaje, un momento de transición, donde aparece la palabra. Uno de los sirvientes de Penteo —un pastor [βοσκός] y mensajero [ἄγγελος] del rey— ha llegado para informar acerca de la confusión y la discordia que las ménades están generando en la comunidad y de las fantásticas hazañas que están realizando. Pero, como ustedes saben, es una vieja tradición que los mensajeros que traen buenas nuevas están resguardados por las noticias que transportan, mientras que quienes traen malas noticias se exponen al castigo. Así que el sirviente del rey no está muy dispuesto a entregar sus dolorosas noticias a Penteo. Pero le pregunta al rey si puede hacer uso de la parresía y decirle todo lo que sabe, porque teme la cólera del rey. Y Penteo promete que no se meterá en problemas mientras diga la verdad.

MENSAJERO: He visto a las bacantes venerables. Que por esta tierra han lanzado como dardos sus desnudas piernas bajo un frenético aguijón. He venido porque quería comunicarte a ti y a la ciudad, señor, cuán tremendos prodigios realizan, por encima de los milagros.

Pero quiero escuchar antes si he de relatar con *libertad de palabra* [παρρησία φράζω] lo ocurrido allí, o si debo replegar mi lenguaje. Porque temo, señor, los prontos de tu carácter, lo irascible y la excesiva altivez real.

PENTEO: Habla, que ante mí quedarás totalmente sin culpa. No hay que irritarse contra quienes cumplen con su deber. Cuanto más terribles hechos refieras de las bacantes, tanto mayor será la pena que le aplicaremos a éste, que instigó con sus artilugios a las mujeres.²²

Estas líneas son interesantes porque muestran un caso donde el parresiasta, aquel que "dice la verdad", no es completamente un

hombre libre, sino un sirviente del rey, alguien que no puede usar la parresía si el rey no es lo suficientemente sabio como para entrar en el juego parresiástico y garantizarle su permiso para hablar abiertamente. Porque si el rey carece de autodomínio, si se deja llevar por sus pasiones y pone nervioso al mensajero, entonces no escucha la verdad, y es, además, un mal gobernante para la ciudad. Pero Penteo, como un rey sabio, ofrece a su servidor lo que podríamos llamar un "contrato parresiástico".

El "contrato parresiástico" —que se volvió relativamente importante en la vida política de los gobernantes en el mundo greco-romano— consiste en lo siguiente: el soberano, el único que tiene poder pero carece de la verdad, se dirige él mismo a quien tiene la verdad pero carece de poder, y le dice: si me dices la verdad, cualquiera sea esa verdad, no serás castigado; y quienes son responsables por cualquier injusticia serán castigados, pero no quienes digan la verdad acerca de tales injusticias. Esta idea del "contrato parresiástico" queda asociada a la parresía como un privilegio especial garantizado a los mejores y más honestos ciudadanos. Por supuesto, el contrato parresiástico entre Penteo y su mensajero es solamente una obligación moral puesto que carece de todo fundamento institucional. Como servidor del rey, el mensajero es, aun así, bastante vulnerable, y, aun así, asume un riesgo al hablar. Pero, a pesar de que es valiente, no es imprudente y es cauteloso respecto de las consecuencias de lo que podía decir. El "contrato" intenta limitar el riesgo que asume al hablar.

Electra (415 a.C.)

En *Electra* la palabra "parresía" se da en la confrontación entre Electra y su madre, Clitemnestra. No necesito recordarles a ustedes esta famosa historia, solamente indicarles que antes del momento en que la palabra aparece en la obra, Orestes ya ha matado al tirano Egisto, el amante de Clitemnestra y coasesino (con Clitemnestra) de Agamenón (marido de Clitemnestra y padre de Orestes y Electra). Pero exactamente antes de que Clitemnestra aparezca en

escena, Orestes se esconde a sí mismo y al cuerpo de Egisto. Por eso cuando Clitemnestra hace su entrada no sabe lo que ha pasado, i.e., no sabe que Egisto ha sido asesinado. Y su entrada es muy hermosa y solemne, porque está viajando en una carroza real rodeada de las más hermosas doncellas cautivas de Troya, todas las cuales son ahora sus esclavas. Y Electra, que está allí cuando llega su madre, también se comporta como una esclava para poder ocultar el hecho de que el momento de venganza por la muerte de su padre está a la mano. Ella también está allí para insultar a Clitemnestra y para recordarle su crimen. Esta escena dramática da lugar a una confrontación entre las dos. Empieza una discusión, y tenemos dos discursos paralelos, ambos igualmente largos (cuarenta líneas), el primero de Clitemnestra y el segundo de Electra.

El discurso de Clitemnestra empieza con las palabras "λέγω δέ": "Hablaré" (1013). Y procede a decir la verdad, confesando que ella mató a Agamenón como castigo por la muerte en sacrificio de su hija, Ifigenia. Siguiendo este discurso, Electra contesta, empezando con la formulación simétrica "λέγοιμι' ἄν": "Entonces, hablaré". [1060]. Pese a esta simetría, sin embargo, hay una clara diferencia entre los dos. Porque al final de su discurso, Clitemnestra se dirige a Electra directamente y le dice "usa tu parresía para probar que estaba equivocada al matar a tu padre":

CLITEMNESTRA: ...Lo maté, me dirigí a sus enemigos tomando el camino más fácil. Pues ¿quién de los míos habría sido mi cómplice en la muerte de tu padre?

Habla, si algo quieres decir, y *replicame con libertad* [κἀντίθεος παρησία], demuestra que tu padre no murió con justicia.²³

Y, después de que el coro habla, Electra contesta: "No olvides tus últimas palabras, madre. Me has dado parresía hacia ti".

"Madre, recuerda las últimas palabras que has pronunciado, concediéndome *libertad para hablar*" [δίδουσα πρὸς σέ μοι παρησίαν]:

Y Clitemnestra responde: "También ahora lo afirmo y no me niego, hija. Dije eso, hija, y así he tratado de decirlo" [1057]. Pero Electra es todavía recelosa y cautelosa, porque se pregunta si su madre la escuchará para después perjudicarla:

ELECTRA: ¿No me harás daño, madre, después de oírme?

CLITEMNESTRA: No puedo, a tu opinión opondré mi dulzura.

ELECTRA: Hablaré y éste será el comienzo de mi proemio...²⁴

Y Electra procede a hablar abiertamente, culpando a su madre por lo que ha hecho.

Hay otro aspecto asimétrico entre estos dos discursos que concierne a la diferencia de *status* de las dos hablantes. Porque Clitemnestra es la reina y no usa ni requiere de la *parresía* para alegar en su propia defensa por el asesinato de Agamenón. Pero Electra —que está en la situación de una esclava, que hace el papel de una esclava en esta escena, quien no puede vivir más en la casa de su padre bajo la protección de su padre, y que se dirige a su madre justamente como un servidor se dirigiría a la reina— necesita el derecho de *parresía*.

Y así otro contrato *parresiástico* se delinea entre Clitemnestra y Electra: Clitemnestra promete que no castigará a Electra por su franqueza exactamente como Penteo prometió a su mensajero en *Las bacantes*. Pero en *Electra*, el contrato *parresiástico* es subvertido. No es subvertido por Clitemnestra (quien, como reina, todavía tiene el poder de castigar a Electra); es subvertido por Electra misma. Electra le demanda a su madre que le prometa que no será castigada por hablar francamente y Clitemnestra le hace tal promesa, sin saber que ella, Clitemnestra misma, será castigada por su confesión. Porque pocos minutos después es subsecuentemente asesinada por sus hijos, Orestes y Electra. Es así que el contrato *parresiástico* es subvertido: a quien le habían garantizado el derecho de *parresía* no se la castiga pero aquella que garantizó el derecho de *parresía* es castigada, y por la misma persona que, en una posición inferior, demandó la *parresía*. El contrato *parresiástico* se volvió una trampa para Clitemnestra.

Ion (c. 418-417 a. C.)

Volvamos a *Ion*, una obra *parresiástica*. El marco mitológico de la pieza concierne a la legendaria fundación de Atenas. De acuerdo al mito ático, Erecteo fue el primer rey de Atenas, nacido como hijo de la Tierra y que vuelve a la Tierra a su muerte. Erecteo de tal manera personifica aquello de lo que los atenienses estaban tan orgullosos, a saber, su autoctonía: que ellos, literalmente, habían surgido del suelo ateniense²⁵. En el 418 a. C., alrededor de cuando fue escrita esta pieza, esa referencia mitológica tenía un significado político. Puesto que Eurípides quiso traer a la memoria de su audiencia que los atenienses eran nativos de suelo ateniense; pero a través del personaje de Juto (marido de la hija de Erecteo, Creusa, y extranjero en Atenas dado que viene de Ptía), Eurípides también quiere señalar a su audiencia que los atenienses están emparentados, a través de este casamiento, con la gente del Peloponeso, y específicamente a Acaya —llamada así por uno de los hijos de Juto y Creusa: Aqueo—. Puesto que Eurípides da cuenta de la naturaleza panhelénica de la genealogía ateniense hace de Ion el hijo de Apolo y Creusa (hija del antiguo rey de Atenas, Erecteo), después Creusa se casa con Juto (quien era un aliado de los atenienses en la guerra contra los eubeos [58-62]). Dos hijos nacieron de ese matrimonio: Doro y Aqueo. Se dice que Ion fue el fundador del pueblo jónico; Doro el de los dorios y Aqueo el de los aqueos. De esta manera todos los antecesores de la raza griega se describen como descendientes de la casa real de Atenas.²⁶

La referencia de Eurípides a la relación de Creusa con Apolo, tanto como su emplazamiento de la pieza ubicado en el templo de Apolo en Delfos, intentan exhibir la estrecha relación entre Atenas y Febo Apolo: el dios panhelénico del santuario de Delfos. Dado que en el momento histórico de la producción de la pieza en la antigua Grecia, Atenas estaba tratando de forjar una coalición panhelénica contra Esparta. La rivalidad entre los atenienses y los de Delfos se debía a que los sacerdotes de Delfos estuvieron en primera instancia del lado de los espartanos. Pero, para poner a Atenas

en la favorable posición de líder del mundo helénico, Eurípides quiso enfatizar las relaciones de mutuo parentesco entre las dos ciudades. Estas genealogías mitológicas, entonces, intentan, en parte, justificar la política imperialista de Atenas hacia las otras ciudades griegas en tiempos en que los líderes atenienses todavía pensaban que un imperio ateniense era posible.

No quiero fijar la atención en los aspectos políticos y mitológicos de la pieza, sino en el tema del desplazamiento del lugar de descubrimiento de la verdad de Delfos a Atenas. Como ustedes saben, se suponía que el oráculo de Delfos era el lugar en Grecia donde la verdad era dicha por los dioses a los seres humanos, mediante las sentencias de la Pitia. Pero en esta pieza vemos un muy explícito desplazamiento de la verdad oracular de Delfos a Atenas: Atenas se vuelve el lugar donde la verdad aparece ahora. Y, como parte de este desplazamiento, la verdad ya no es revelada por los dioses a los seres humanos (como en Delfos) sino que es revelada a los seres humanos *por* seres humanos mediante la parresía ateniense.

El *Ion* de Eurípides es una obra que alaba la autoctonía ateniense y afirma la afinidad de sangre con la mayoría de los otros Estados griegos, pero es, ante todo, un relato del movimiento del decir verdad desde Delfos a Atenas, desde el Apolo Febo al ciudadano ateniense. Y ésta es la razón por la cual pienso que la obra es la historia de la parresía: el juego parresiástico decisivo de los griegos.

Ahora me gustaría dar el siguiente *aperçu* de la pieza

SILENCIO	VERDAD	DECEPCIÓN
Delfos	Atenas	Naciones extranjeras
Apolo	Erecteo	Juto
	Ion & Creusa	

Veremos que Apolo guarda silencio durante todo el drama; que Juto es engañado por el dios, pero también es un engañador. Y también veremos cómo ambos, Creusa y Ion, dicen la verdad contra el silencio de Apolo únicamente porque están conectados a la tierra ateniense que les da la parresía.

Prólogo de Hermes

Quisiera primeramente relatar los acontecimientos aportados en el prólogo de Hermes, que tuvieron lugar antes de que la obra comience.

Después de la muerte de los otros hijos de Erecteo (Cécrope²⁷, Oritia y Pocris), Creusa es la única sobreviviente descendiente de la dinastía ateniense. Un día, como a cualquier muchachita, mientras estaba juntando flores amarillas al lado de las Rocas Altas, Apolo la viola o la seduce [γάμοις, 10].

¿Es una violación o una seducción? Para los griegos la diferencia no es crucial como lo es para nosotros. Manifiestamente, cuando alguien viola a una mujer, una muchacha o un muchacho, usa violencia física; mientras que cuando alguien seduce a otro usa palabras, su habilidad para hablar, su estatuto superior, etc. Para los griegos, usar las habilidades de uno, sean físicas, sociales o intelectuales, para seducir a otra persona no es diferente de usar violencia física. Incluso, desde la perspectiva de la ley, la seducción era considerada más criminal que la violación. Porque cuando alguien es violado, es contra la voluntad de él o ella, pero cuando alguien es seducido, entonces, esto constituye la prueba de que en ese momento específico, el individuo seducido elige ser infiel a su mujer o su marido o a sus padres o familia. La seducción era considerada más un ataque contra el poder de un cónyuge, o de una familia, dado que quien es seducido elige actuar contra la voluntad de su cónyuge, padres o familia.²⁸

Sea como fuere, Creusa es violada o seducida por Apolo, y queda embarazada. Y cuando estaba por dar a luz, volvió al lugar donde fue llevada por Apolo, a saber, una caverna debajo de la

Acrópolis de Atenas, debajo del Monte de Palas, en el centro de la ciudad ateniense. Y allí se escondió hasta que, completamente sola, dio a luz a un hijo [949]. Pero porque no quería que su padre, Erecteo, se diese cuenta del niño (porque estaba avergonzada de lo que había pasado), lo expuso, dejando al niño a merced de las bestias salvajes. Entonces Apolo mandó a su hermano, Hermes, para traer al niño, su cuna y sus ropas, al templo de Delfos. Y el muchacho creció como un servidor del dios en el santuario, y fue considerado como un expósito. Pero nadie en Delfos (excepto Apolo mismo) sabe quién es o de dónde viene. Y Ion mismo no lo sabe. Ion de este modo aparece, en el esquema que he bosquejado, entre Delfos y Atenas, Apolo y Creusa. Porque es el hijo de Apolo y Creusa y ha nacido en Atenas pero vive su vida en Delfos.

En Atenas, Creusa no sabe qué le ha pasado a su hijo, y se pregunta si estará vivo o muerto. Más tarde, se casa con Juto, un extranjero cuya extraña presencia complica enormemente la continuidad de la autoctonía —por lo que es tan importante para Creusa tener un heredero con Juto—. Sin embargo, después de su casamiento, Juto y Creusa no pueden tener hijos. Al finalizar la obra, Apolo les promete el nacimiento de Doro y Aqueo; pero al comienzo de la obra ellos siguen sin hijos, aun cuando desesperadamente los necesitan para dotar a Atenas de continuidad dinástica. Y es de tal modo que ambos fueron a Delfos para preguntar a Apolo si alguna vez tendrían hijos. Y así comienza la obra.

El silencio de Apolo

Pero es claro que Creusa y Juto no tienen exactamente la misma pregunta que plantearle al dios Apolo. La pregunta de Juto es muy clara y simple: "Nunca tuve hijos. ¿Tendré alguno con Creusa?" Creusa, en cambio, tiene otra pregunta que hacer. Debe saber si tendrá alguna vez hijos con Juto. Pero también quiere preguntar: "Contigo, Apolo, tuve un hijo. Y necesito saber ahora si está todavía vivo o no. ¿Qué pasó, Apolo, con nuestro hijo?"

El templo de Apolo, el oráculo de Delfos, era el lugar donde

la verdad era dicha por los dioses a cualquier mortal que viniese a consultarlo. Ambos, Juto y Creusa, llegaron juntos frente a la puerta del templo y, claro, la primera persona que encuentran es Ion, servidor de Apolo e hijo de Creusa. Pero, naturalmente, Creusa no reconoce a su hijo, y tampoco Ion reconoce a su madre. Son extraños uno al otro, exactamente como Edipo y Yocasta lo eran inicialmente en *Edipo rey* de Sófocles.

Recuerden que Edipo fue también salvado de la muerte a despecho de la voluntad de su madre. Y él, también, fue incapaz de reconocer a sus reales padres. La estructura de la trama de *Ion* es un poco similar a la historia de Edipo. Pero la dinámica de la verdad en las dos obras es exactamente la opuesta.

Puesto que en *Edipo rey*, Febo Apolo dice la verdad desde el principio, prediciendo sinceramente lo que va a pasar. Y los seres humanos son los únicos que continuamente encubren o evitan ver la verdad, tratando de escapar al destino vaticinado por los dioses. Pero al final, a través de los signos que Apolo les ha dado, Edipo y Yocasta descubren la verdad a pesar de ellos mismos. En la presente obra, los seres humanos están tratando de descubrir la verdad: Ion quiere saber quién es y de dónde viene; Creusa quiere saber el destino de su hijo. Aun así es Apolo quien voluntariamente oculta la verdad. El problema edípico de la verdad se resuelve mostrándoles a los mortales cómo, a pesar de su propia ceguera, verán la luz de la verdad que es dicha por el dios y que ellos no quieren ver. El problema de la verdad en *Ion* se resuelve mostrando cómo los seres humanos, a despecho del silencio de Apolo, descubren la verdad que están tan ansiosos de saber.

El tema del silencio del dios prevalece a lo largo del *Ion*. Aparece al principio de la tragedia cuando Creusa encuentra a Ion. Creusa está todavía avergonzada de lo que le sucedió, así que le habla a Ion como si hubiese venido a consultar al oráculo por una de sus "amigas". Entonces le cuenta parte de su propia historia, atribuyéndola a una supuesta amiga, y le pregunta si él piensa que Apolo le dará a su "amiga" una respuesta a sus preguntas. Como un buen servidor del dios, Ion le dice que Apolo no le dará una

respuesta. Puesto que si hubiera hecho lo que la amiga de Creusa pretende, entonces, estaría avergonzado.

ION: ¿Cómo va a darte un oráculo el dios sobre lo que trata de ocultar?

CREUSA: Ha de hacerlo si el trípode sobre el que se asienta es común para todos los griegos.

ION: Se avergüenza de su acción; no lo pongas a prueba.

CREUSA: Sí, pero quien sufre es la que ha padecido el infortunio.

ION: No habrá profeta para este oráculo. Pues si Febo queda en evidencia como malvado en su propia morada, con razón haría daño a quien te lo transmitiera. Retírate, mujer, pues no hay que manifestar mediante oráculos lo que se opone a los intereses del dios. Llegaríamos al colmo de la estupidez si obligáramos a los dioses a decir contra su voluntad lo que no quieren, ya sea mediante sacrificios de ovejas, ya mediante el vuelo de las aves. Y es que los bienes que nos esforzamos en poseer haciendo violencia a los dioses, los poseemos contra su voluntad, mujer. En cambio, los que nos da de buena gana, son provechosos.²⁹

Por eso, muy al principio de la obra, Ion dice por qué Apolo no dirá la verdad. Y, de hecho, nunca contesta las preguntas de Creusa, es un dios del ocultamiento.

Lo que es aun más significativo y llamativo es lo que ocurre al final de la pieza, cuando todo ha sido dicho por los distintos personajes de la obra, y la verdad es sabida por todos. Porque todos entonces esperan la aparición de Apolo, cuya presencia no fue visible a lo largo de toda la obra (pese a que es un personaje principal en los acontecimientos dramáticos desarrollados). Era tradicional en la antigua tragedia griega que los dioses que constituían la principal figura divina aparecieran al final. Sin embargo, al final de la pieza, Apolo —el dios resplandeciente— no aparece. En lugar de eso, llega Atenea para dar a conocer su mensaje. Y ella aparece sobre el techo del templo de Delfos, porque las puertas del templo no están abiertas. Explicando por qué ha venido, dice:

ATENEA: ¡No huyáis! No estáis huyendo de una enemiga, sino de quien os favorece en Atenas y aquí. Soy yo quien ha llegado, Palas, quien da nombre a tu tierra. Vengo en apresurada carrera de parte de Apolo, que no ha juzgado conveniente aparecer ante vuestra vista porque no se hagan públicos los reproches por los hechos pasados. Me ha enviado con este mensaje: ésta te dio a luz de Apolo, tu padre, y te ha entregado a quienes te ha entregado no porque te hayan engendrado, sino para llevarte a la casa más noble de todas. Cuando se descubrió el asunto y quedó patente, por temor a que murieras por las acechanzas de tu madre (y ésta por las tuyas), os salvó con habilidad.

El soberano quería mantenerlo en secreto y que luego en Atenas descubrieras que ésta es tu madre y que tú eres hijo suyo y de Febo.³⁰

Por eso, aun en este momento final, cuando todo ha salido a la luz, Apolo no se atreve a aparecer y decir la verdad. Él oculta, mientras Atenea, en cambio, habla. Debemos recordar que Apolo es el dios profético a cargo de decir la verdad a los mortales, a pesar de que es incapaz de asumir este papel porque está avergonzado de su culpabilidad. Aquí, en *Ion*, silencio y culpa están ligados del lado de los dioses. En *Edipo rey*, el silencio y la culpa están ligados del lado de los mortales. El tema principal de *Ion* concierne a la lucha humana por la verdad contra el silencio de los dioses: los seres humanos deben ingeniárselas por sí mismos para descubrir y decir la verdad. Apolo no dice la verdad, no revela lo que conoce perfectamente bien que ha acaecido, engaña a los mortales con su silencio o dice puras mentiras, no es lo bastante valiente para hablar él mismo, y usa su poder, su libertad y su superioridad para encubrir lo que ha hecho. Apolo es el anti-parresiasta.

En esta lucha contra el silencio del dios, Ion y Creusa son las dos figuras parresiásticas mayores. Pero no juegan de la misma manera el papel de parresiasta. Puesto que es un varón nacido en tierra ateniense, Ion tiene el derecho de usar la parresía. Creusa, por otro lado, juega el papel parresiástico como una mujer que confiesa sus pensamientos. Quisiera ahora examinar estos dos roles parresiásticos, marcando la naturaleza de su diferencia.

El papel de Ion

Primero, Ion. El papel parresiástico de Ion es evidente en la muy larga escena que tiene lugar entre Ion y Juto muy tempranamente en la pieza. Cuando Juto y Creusa llegan a consultar el oráculo, Juto entra primero al santuario porque es el esposo y el hombre. Hace a Apolo su pregunta, y el dios le dice que la primera persona con la que se encuentre cuando salga del templo será su hijo. Y, claro, el primero que encuentra es Ion que, como servidor de Apolo, está siempre a las puertas del templo. Aquí tenemos que prestarle atención a la expresión griega, que no se traduce literalmente ni en las ediciones inglesas ni francesas³¹. Las palabras griegas son: *παῖδ' ἔμῳ πεφυκέναι*, el uso de la palabra "*πεφυκέναι*" indica que Ion es llamado hijo de Juto "por naturaleza":

ION: ¿Cuáles fueron las palabras de Febo?

JUTO: Cuando yo saliera del recinto del dios...

ION: ¿Qué le pasaba?

JUTO: Que era mi hijo [*παῖδ' ἔμῳ πεφυκέναι*]

ION: ¿Engendrado por ti o como regalo?

JUTO: Como regalo aunque de mi propia sangre. [*δῶρον, ὅντα δ' ἐξ ἑμοῦ*]³²

Como ven ustedes Apolo no da un pronunciamiento oracular oscuro y ambiguo como suele hacerlo con los interrogadores indiscretos. La respuesta del dios es una pura mentira. Porque Ion no es el hijo de Juto "por naturaleza" o "por nacimiento". Apolo no es quien dice ambiguamente la verdad en este caso. Es un mentiroso. Y Juto, engañado por Apolo, cándidamente cree que Ion —la primera persona que encuentra— es realmente, por naturaleza, su propio hijo.

La que sigue es la primera escena parresiástica principal de la pieza, que puede ser dividida en dos partes.

La primera parte [517-527] concierne al *malentendido* entre Ion y Juto. Juto deja el templo, ve a Ion, y —a la luz de la respuesta de Apolo— cree que es su hijo. Lleno de alegría, va hacia él y quiere besarle [*φίλημα*, 519]. Ion —que no sabe quién es Juto y que no sabe por qué quiere besarle—, malinterpreta el comportamiento de Juto y piensa que Juto quiere tener sexo con él (como cualquier muchacho joven griego haría si un hombre tratara de besarle). La mayoría de los comentadores, aun cuando quieran reconocer la interpretación sexual que Ion le atribuye al comportamiento de Juto, dicen que ésta es una "escena cómica" —lo que a veces ocurre en las tragedias de Eurípides—. En cualquier caso, Ion le dice a Juto: "Si continuas acosándome, te clavaré una flecha en el pecho". Esto es similar a lo que sucede en *Edipo rey*, donde Edipo no sabe que Layo, rey de Tebas, es su padre. Y también malinterpreta la naturaleza de su encuentro con él; sigue un altercado y Layo es matado por Edipo. Pero en *Ion* es al revés: Juto, rey de Atenas, no sabe que Ion no es su hijo, e Ion no sabe que Juto piensa que es el padre de Ion. Así, como consecuencia de las mentiras de Apolo, estamos en un mundo de imposturas.

La segunda parte de esta escena [528-562] concierne a la *desconfianza* de Ion hacia Juto. Juto le dice a Ion: "No te preocupes, si quiero besarte es porque soy tu padre." Pero antes que regocijarse por el descubrimiento de saber quién es su padre, la primera pregunta de Ion es: "¿Quién es, entonces, mi madre?" [539]. Por alguna razón desconocida, la principal preocupación de Ion es saber la identidad de su madre. Pero luego pregunta a Juto: "¿Cómo puedo ser tu hijo?" Y Juto replica: "No sé cómo; me refiero a lo que dijo el dios Apolo." [543: *οὐκ οἶδ', ἀναφέρω δ' εἰς τὸν θεόν*]. Ion, entonces, pronuncia una línea muy importante que ha sido completamente mal traducida en la versión francesa como: "Ven, hablemos acerca de otra cosa". Una traducción más acertada podría ser: "Intentemos otra clase de discurso". En griego es [544]: *φέρε λόγων ἀψώμεθ' ἄλλων*. Así, en respuesta a la pregunta de Ion acerca de cómo puede ser su hijo, Juto contesta que no sabe cómo, pero que tal le fue dicho por Apolo. Y Ion le dice, en efecto,

“entonces intentemos otra clase de discurso más apto para decir la verdad”:

4

ION: ¿Entonces cómo podría ser hijo tuyo?

JUTO: No sé, al dios me remito.

ION: Bien, toquemos otros puntos [544].

JUTO: Eso ya está mejor, hijo.³³

Abandonando la formulación oracular del dios, Juto y Ion participan de una averiguación que involucra el intercambio de preguntas y respuestas. Como indagador Ion pregunta a Juto —su supuesto padre— para tratar de descubrir con quién, cuándo y cómo fue posible que tuviera un hijo de modo tal que Ion pueda ser su hijo. Y Juto le contesta: “Bien, pienso que he tenido sexo con una muchacha de Delfos.” ¿Cuándo? “Antes de casarme con Creusa”, ¿Dónde? “Quizás en Delfos”. ¿Cómo? “Un día cuando estaba borracho mientras se celebraba la fiesta de antorchas de Dionisos.” Y claro, como explicación del nacimiento de Ion, esta cadena de pensamientos entera es pura tontería; pero ellos toman este método inquisitivo seriamente, y tratan, lo mejor que pueden, de descubrir la verdad por sus propios medios, guiados como están por las mentiras de Apolo. Siguiendo esta averiguación, Ion más bien de mala gana y sin entusiasmo acepta la hipótesis de Juto: se considera a sí mismo el hijo de Juto.

La tercera parte de la escena parresiástica entre Juto y Ion concierne al destino político de Ion, y sus potenciales desventuras políticas si llega a Atenas como hijo y heredero de Juto [536-675]. Puesto que Juto le promete llevarlo a Atenas, donde, en tanto hijo del rey, sería rico y poderoso. Pero Ion no está muy entusiasmado acerca de esta perspectiva; porque sabe que iría a Atenas como el hijo de Juto (un extranjero en tierra ateniense) y de una madre desconocida. Y de acuerdo con la legislación ateniense, no se puede ser ciudadano regularmente en Atenas si no se es descendiente de padres que, ambos, hubieran nacido en Atenas. Por eso Ion le dice a Juto que sería considerado un extranjero y un bastardo, i.e.,

nadie. Esta ansiedad da lugar a un largo desarrollo que, a primera vista, parece ser una digresión pero que presenta un retrato crítico de Eurípides de la vida política griega: tanto en lo que concierne a la democracia como a la vida política de un monarca.

Ion explica que en una *democracia* hay tres categorías de ciudadanos: 1) aquellos que eran llamados, usando el vocabulario político de la época, los ἀδύνατοι: los ciudadanos atenienses, quienes no tienen ni poder ni riqueza, y que odian a todos los que son superiores a ellos; 2) quienes son χρηστοὶ δυνάμενοι: buenos atenienses que son capaces de ejercer el poder, porque son sabios [σοφοί], guardan silencio [σιγῶσι] y no se preocupan de los asuntos políticos de la ciudad [καὶ σπεύδουσιν εἰς τὰ πράγματα]; y finalmente, 3) esos reputados hombres que son poderosos y usan su discurso y razón para participar en la vida política pública. Imaginándose las reacciones de estos tres grupos ante su aparición en Atenas como un extranjero y un bastardo, Ion dice que el primer grupo, los ἀδύνατοι, lo odia, el segundo grupo, los sabios, se reirá del joven hombre que quiere ser considerado uno de los Principales Ciudadanos de Atenas; y el último grupo, los políticos, estará celoso de su nuevo competidor e intentará deshacerse de él. Por eso ir a la democrática Atenas no es una perspectiva alegre para Ion.

Siguiendo este retrato de la vida democrática, Ion habla de los aspectos negativos de la vida de una familia con una madrastra que, ella misma sin hijos, no aceptaría su presencia como heredero del trono ateniense [608-620]. Pero después Ion vuelve a la descripción política, dando su retrato de la vida de un monarca.

ION: En cuanto a la tiranía, tan en vano elogiada, su rostro es agradable pero por dentro es dolorosa. ¿Cómo puede ser feliz y afortunado quien arrastra su existencia en el terror y la sospecha de que va a sufrir violencia? Prefiero vivir como ciudadano feliz antes que como tirano a quien complace tener a los cobardes como amigos y en cambio odia a los valientes por temor a la muerte.

Me dirás que el oro supera estos inconvenientes y que es agradable ser rico, pero no me agrada estar siempre atento a los ruidos para guardar

bien mis riquezas, ni estar en continuas preocupaciones. ¡Tenga yo una existencia mediocre si vivo alejado del dolor! ³⁴

Estas dos descripciones de la vida democrática ateniense y la vida de un monarca parecen bastante fuera de lugar en esta escena, porque el problema de Ion es descubrir quién es su madre tanto como llegar a Atenas sin vergüenza o ansiedad. Debemos encontrar una razón para la inclusión de estos dos retratos. La obra continúa y Juto le dice a Ion que no se preocupe por su vida en Atenas, y para el tiempo presente propone que Ion pretenda ser un huésped visitante y no revele el "hecho" de que es hijo de Juto. Más tarde cuando el tiempo conveniente llegue, Juto propone hacer de Ion su heredero; por ahora, nada debe serle dicho a Creusa. Ion querría llegar a Atenas como el sucesor real de la segunda familia dinástica de Erecteo, pero lo que propone Juto —que finja ser un visitante de la ciudad— no habla de las pretensiones reales de Ion. Por eso la escena parece loca, no tiene sentido. No obstante, Ion acepta la propuesta de Juto pero argumenta que sin conocer quién es su madre, la vida será imposible:

ION: Me marchó. Sólo una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir. ³⁵

¿Por qué es imposible para Ion vivir sin encontrar a su madre?
Él continúa:

ION: ...¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! —si es que puedo expresar un deseo—. Así tendré de mi madre *libertad para hablar* [παρρησία]. Pero si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de *libertad para expresarse* [παρρησία]

Como ustedes ven, Ion necesita saber quién es su madre para determinar si ella es descendiente de la tierra ateniense; puesto que sólo esto lo dotaría de la parresía. Y explica que

alguien que llega a Atenas como extranjero —aún cuando sea literalmente y legalmente considerado un ciudadano— todavía no puede disfrutar de la parresía. ¿Qué significa, entonces, el aparentemente digresivo retrato crítico de la vida democrática y monárquica, que culmina como lo hace en esta referencia final a la parresía justamente cuando Ion acepta la oferta de Juto de volver con él a Atenas, especialmente dados los términos bastante oscuros que Juto propone?

Estos digresivos retratos críticos que Ion hace de la democracia y de la monarquía (o tiranía) son fácilmente reconocibles como típicas instancias del discurso parresiástico. Porque ustedes pueden encontrar casi exactamente la misma clase de crítica más tarde, viniendo de boca de Sócrates en los trabajos tanto de Platón como de Jenofonte. Críticas similares son dadas más tarde por Isócrates. De tal modo la descripción crítica de la vida democrática y monárquica como está presentada por Ion es parte del carácter constitucional del individuo parresiástico en la vida política ateniense a fines del siglo V y principios del IV. Ion es honesto como un parresiasta, i.e., la clase de individuo que es tan valioso a la democracia o a la monarquía porque tiene el coraje suficiente para explicar tanto al *demos* como al rey cuáles son los defectos de sus vidas. Ion es un individuo parresiástico y se muestra a sí mismo como tal tanto en estas pequeñas críticas políticas digresivas, como más tarde cuando plantea que precisa saber si su madre es una ateniense dado que necesita de la parresía. A pesar del hecho de que está en la naturaleza de su carácter ser un parresiasta, no podría legalmente o institucionalmente usar su natural parresía, de la que estaría dotado, si su madre no fuese ateniense. La parresía es, de este modo, no un derecho otorgado igualitariamente a todos los ciudadanos atenienses sino, solamente, a aquellos que son especialmente prestigiosos por su familia y su nacimiento. Y Ion aparece como un hombre que es, por naturaleza, un individuo parresiástico, a pesar de que es, al mismo tiempo, alguien desprovisto del derecho de hablar libremente.

Y ¿por qué está esta parresiástica figura privada del derecho

parresiástico? Porque el dios Apolo —el dios profético cuya obligación es decir la verdad a los mortales— no tiene el coraje suficiente para revelar sus propias faltas y actuar como un parresiasta. Para que Ion se conforme a su naturaleza y juegue el papel parresiástico en Atenas, se necesita algo más de lo que él carece pero que le será dado por la otra figura parresiástica de la obra, a saber, su madre, Creusa. Y Creusa será capaz de decirle la verdad, y de ese modo le da la libertad de *usar* su parresía natural a su parresiástico hijo.

El papel parresiástico de Creusa

El papel parresiástico de Creusa en la obra es bastante diferente del de Ion; porque en tanto mujer, Creusa no puede usar la parresía para decir la verdad acerca de la vida política al rey, sino más bien para acusar públicamente a Apolo por sus faltas.

Porque cuando a Creusa el coro le dice que a Juto solamente Apolo le dio un hijo, ella se da cuenta de que no solamente no encuentra al hijo que está buscando sino que también cuando vuelva a Atenas tendrá en su propia casa un hijastro que es extranjero en la ciudad, pero quien, sin embargo, sucederá a Juto como rey. Y por estas dos razones se enfurece no sólo contra su marido sino especialmente contra Apolo. Porque después de ser violada por Apolo y despojada por él de su hijo, se entera asimismo de que ahora no va a tener respuestas a sus preguntas, mientras Juto recibe un hijo del dios; esto es demasiado para que ella lo soporte. Y su rencor, su desesperación y su ira estallan primeramente en una acusación contra Apolo: ella decide decir la verdad. La verdad de tal manera llega a la luz como una reacción emocional a la injusticia de los dioses y sus mentiras.

En el *Edipo rey* de Sófocles, los mortales no aceptan las expresiones proféticas de Apolo en tanto su verdad parece increíble; y, a pesar de todo, ellos se encaminan a la verdad de las palabras del dios pese a sus esfuerzos por escapar del destino que ha sido predicho por él. En el *Ion* de Eurípides, al contrario, los mortales son

conducidos a la verdad por las mentiras de los dioses o el silencio, pese al hecho de que han sido engañados por Apolo. Como una consecuencia de las mentiras de Apolo, Creusa cree que Ion es el hijo natural de Juto. Pero en su reacción emocional contra lo que piensa que es verdad, termina por revelar la verdad.

La principal escena parresiástica de Creusa consta de dos partes que difieren en su estructura poética y en el tipo de parresía manifestado. La primera toma la forma de un hermoso y largo discurso —una diatriba contra Apolo— mientras la segunda es en forma de *stijomythía*³⁶ —στυχομυθία—, i.e., implica un diálogo entre Creusa y su servidor que consiste en líneas alternadas, una después de otra.

Primero, la diatriba. Creusa aparece en este momento frente a las escaleras del templo acompañada por un hombre anciano que es un sirviente de confianza de la familia (y que permanece en silencio durante el discurso de Creusa). La diatriba de Creusa contra Apolo es esa forma de parresía en la cual alguien públicamente acusa a otro de un crimen, o de una falta o de una injusticia que ha sido cometida. Y esta acusación es una instancia de parresía en tal grado que el que es acusado es más poderoso que quien acusa. Porque hay un riesgo de que ante la acusación hecha, el acusado puede vengarse de alguna manera de su acusador. Por eso la parresía de Creusa toma primeramente la forma de un reproche público o crítica contra un ser para el cual ella es inferior en poder, y ante el cual está en una relación de dependencia. Es en esta vulnerable situación que Creusa decide hacer su acusación:

CREUSA: Alma mía, ¿cómo voy a seguir callada? Pero, entonces, ¿cómo voy a revelar mis oscuros amores y verme privada del honor? Mas... ¿qué impedimento me estorba? ¿Por qué competir en virtud cuando mi esposo ha resultado un traidor? ¿No me veré privada de casa, privada de hijos, no diré adiós a las esperanzas —que no he podido cumplir por más que he querido— aunque calle mi unión, aunque calle mi parto en que tanto lloré? Mas no —por el asiento de Zeus rodeado de estrellas, por la diosa que reina en mis rocas, por la soberana ribera de

la laguna Tritón—, ya no ocultaré por más tiempo mi unión, pues me sentiré aliviada arrojando este peso de mi espalda. Mis ojos manan lágrimas, mi alma el dolor de verse traicionada por hombres y dioses, mas los pondré en evidencia como traidores e ingratos en sus amores. ¡Oh, tú, que haces vibrar la voz de siete sonidos de la cítara cuando en los agrestes cuernos sin vida haces sonar el agradable eco de los himnos de las Musas! A ti, hijo de Leto, haré llegar mis reproches a la luz del día. Viniste a mí con tu pelo brillante de oro, cuando en mi regazo ponía los pétalos de azafrán cortados para adornar mi peplo con dúreo resplandor.

Me tomaste de las blancas muñecas de mis manos y me llevaste a una cueva como lecho, mientras yo gritaba: “¡Madre!”, tú, dios seductor, dando gusto a Cipris con tu desvergüenza. Y yo —la desdichada— te parí un niño, que por miedo a mi madre arrojé en tu propia cama, en la que pusiste sobre mí —desventurada— el yugo de una triste unión.

¡Ay de mí! Ahora se ha ido arrebatado por las aves para su festín, mi hijo y el tuyo, ¡desgraciado! ¡Y tú tocando la cítara y cantando el peán! ¡Oh! ¡Eh! A ti llamo, al hijo de Leto, que repartes tus oráculos junto al trono de oro y el asiento que ocupa el centro de la tierra; y a tus oídos haré llegar mi voz. ¡Oh, malvado amante que a mi marido, sin haber recibido de él favor alguno, le das un hijo para habitar su casa! Y en cambio mi hijo y el tuyo, padre indigno, se ha ido, cambiando los pañales maternos por las garras de las aves. Delos te odia y los ramos de laurel vecinos de la palmera de suave copa donde Leto tuvo su parto sagrado, donde te parió a ti entre los frutos de Zeus.³⁷

Considerando esta diatriba, me gustaría enfatizar los siguientes tres puntos: 1) Como ustedes pueden ver, la acusación de Creusa es una maldición pública contra Apolo, en la cual, por ejemplo, la referencia a Apolo como hijo de Latona (de Leto) tiene la intención de comunicar la idea de que Apolo fue un bastardo: el hijo de Leto y Zeus. 2) Hay también una clara oposición metafórica establecida entre Febo Apolo como el dios de la luz con su dorado brillo, quien, al mismo tiempo, lleva a una muchachita a la oscuridad de una cueva para violarla; es el hijo de Leto, una

divinidad de la noche, etc. 3) Y hay un contraste bosquejado entre la música de Apolo, con su lira de siete cuerdas, y los llantos y gritos de Creusa (que clama por ayuda como víctima de Apolo, y quien además debe, mediante su vociferante maldición, decir la verdad que el dios no proferirá). Porque Creusa se libra a sus acusaciones ante las puertas del templo de Delfos, que están cerradas. La divina voz es silente mientras Creusa proclama la verdad ella misma.

La segunda parte de la escena parresíastica de Creusa sigue directamente a esta diatriba cuando su anciano servidor y guardián, quien ha oído todo lo que ella ha dicho, lleva a cabo una averiguación, interrogándola, que es exactamente simétrica del diálogo *stijomýthico* que ocurrió entre Ion y Juto. De la misma manera, el servidor de Creusa le demanda que le cuente su historia mientras le plantea preguntas tales como cuándo estos acontecimientos sucedieron, dónde, cómo, etc.

Dos cosas son dignas de destacar en este intercambio. Primeramente, esta búsqueda mediante el interrogatorio es el reverso de la revelación oracular de la verdad. El oráculo de Apolo es usualmente ambiguo y oscuro, nunca contesta un conjunto de preguntas precisas directamente, y no puede proceder como en un interrogatorio; ya que es el método de preguntas y respuestas que lleva a la luz lo oscuro. Segundo, el discurso parresíastico de Creusa está ahora no demasiado lejos de una acusación directa a Apolo, i.e., no lejos de la acusación de una mujer hacia su violador; pero toma la forma de una autoacusación donde revela sus propias faltas, debilidad, delitos (exponer al niño), y así sucesivamente. Y Creusa confiesa los acontecimientos que vivió de una manera similar a la confesión de amor por Hipólito de Fedra. Puesto que, como Fedra, ella manifiesta la misma renuencia a decir todo, y se las arregla para dejar que su servidor pronuncie esos aspectos de su historia que no quiere confesar directamente —empleando un, en cierta manera, discurso confesional indirecto que es familiar a todos a partir del *Hipólito* de Eurípides o la *Fedra* de Racine—.

En cualquier caso, creo que el decir verdad de Creusa es lo que podríamos llamar una instancia de parresía *personal* (como

opuesta a la política). La parresía de Ion toma la forma de la crítica política verídica, mientras la parresía de Creusa toma la forma de una verídica acusación contra otro más poderoso que ella, y es una confesión de la verdad de sí misma.

Es esta combinación de las figuras parresiásticas de Ion y Creusa la que hace posible la completa revelación de la verdad al final de la obra. Porque siguiendo la escena parresiástica de Creusa, nadie, excepto el dios, sabe que el hijo que Creusa tuvo con Apolo es Ion, tal como Ion no sabe que Creusa es su madre y que no es el hijo de Juto. Pero combinar estos dos discursos parresiásticos requiere una cantidad de otros episodios que, desafortunadamente, no tenemos tiempo de analizar. Por ejemplo, está el muy interesante episodio donde Creusa —que todavía cree que Ion es el hijo natural de Juto— trata de matar a Ion; y cuando Ion descubre el complot, él trata de matar a Creusa; un peculiar reverso de la situación edípica.

Considerando el esquema que hemos delineado, no obstante, podemos ahora ver que la serie de verdades que desciende desde Atenas (Erecteo, Creusa, Ion) está completa al final de la obra. Juto también es engañado por Apolo al final, porque regresa a Atenas creyendo todavía que Ion es su hijo natural. Y Apolo nunca aparece en ningún lugar de la obra: permanece continuamente en silencio.

Orestes (408 a.C.)³⁸

Una ocurrencia final de la palabra "*parrhêsía*" puede ser encontrada en el *Orestes* de Eurípides, una obra escrita, o, por lo menos, representada, en el 408 a.C., justamente unos pocos años antes de la muerte de Eurípides, y en un momento de crisis política en Atenas cuando hubo numerosos debates acerca del régimen democrático. Este texto es interesante porque es el único pasaje en Eurípides donde la palabra "*parrhêsía*" es usada en un sentido peyorativo. La palabra aparece en la línea 905 y es traducida aquí como "franqueza ignorante", "desvergonzada libertad de palabra".

El texto donde la palabra aparece en la obra es la narración de un mensajero que ha llegado al palacio real de Argos para decirle a Electra qué ha pasado en la corte de los pelargos en el juicio a Orestes. Porque, como ustedes saben, Orestes y Electra han matado a su madre, Clitemnestra, y es así que son enjuiciados por matricidio. El relato que quiero citar es el que sigue:

MENSAJERO: ...Cuando estuvo completa la muchedumbre de los argivos, el heraldo se puso de pie y dijo: "¿Quién desea hablar sobre si Orestes, el matricida, debe morir o no?" Y tras esto se levanta Taltibio, que al lado de tu padre arrasó Frigia. Y pronunció, poniéndose siempre bajo la sombra de los que tienen el poder, un discurso ambiguo. De un lado ensalzó a tu padre, pero no elogió a tu hermano; envolvió en bellas frases palabras malignas, diciendo que había implantado unos usos perversos contra los progenitores. Y dirigía rápidamente la mirada insinuante a los amigos de Egisto. Tal es, en efecto, esa raza: los heraldos brincan siempre en pos del afortunado. Para ellos, ése es el amigo: cualquiera que domine en la ciudad y esté en los altos cargos. Después de éste, habló el rey Diomedes. Él proponía que no os mataran ni a ti ni a tu hermano, sino que os castigaran con el destierro para cumplir con lo piadoso. Hubo un cierto tumulto: unos aplaudían lo que había dicho, pero otros no lo aprobaban. Y tras él se alza cierto individuo de lengua desenfrenada, fortalecido en su audacia, un argivo sin ser de Argos, un intruso confiado en el barullo y en la desvergonzada libertad de palabra [*παρρησία*], capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino.³⁹ Éste dijo que debían mataros a Orestes y a ti lapidándoos. Por lo bajo Tindáreo le sugería las palabras con las que afirmaba que debíais ser ejecutados.

Otro se levantó y dijo lo contrario a éste. No era un hombre de aspecto elegante, pero sí un valiente que rara vez frecuenta la ciudad y el círculo del ágora, uno que con sus manos cultiva su propio campo —esos son los únicos que defienden el país—, inteligente cuando está dispuesto a recurrir al diálogo, íntegro, y que practica un género de vida irreproachable. Éste pidió que se premiara con una corona a Orestes, hijo de Agamenón, que quiso vengar a su padre al dar muerte a una mujer

perversa y sacrílega, que iba a impedir con su crimen que nadie armara su brazo y dejara su hogar para partir en campaña, con recelo de si los que se quedaban en la patria iban a destruir sus hogares y a corromper a las mujeres de los ausentes. Y a la gente decente le pareció que tenía razón. Ninguno más habló.⁴⁰

Como ustedes pueden ver, la narración empieza con una referencia al procedimiento ateniense de los tribunales criminales: cuando se presentan todos los ciudadanos, un heraldo se levanta y grita: "τίς χρήξει λέγειν", "¿quién quiere hablar?" [885]. Porque, ése es el derecho ateniense de igualdad de discurso (ισηγoria, *isegoria*). Dos oradores, entonces, hablan; ambos han sido tomados en préstamo de la mitología griega, del mundo homérico. El primer orador es Taltibio, que fue uno de los compañeros de Agamenón durante la guerra con los troyanos, específicamente su heraldo. Taltibio es seguido por Diomedes, uno de los más famosos héroes griegos conocido por su coraje sin par, valentía, habilidad en la batalla, fuerza física y elocuencia.

El mensajero caracteriza a Taltibio como alguien que no es completamente libre, sino dependiente de aquellos más poderosos que él. El texto griego establece que está "ὕπὸ τοῖς δυναμένοιςιν ὄν...", "bajo el poder de los poderosos" ("servil a aquellos que tienen el poder") [889].⁴¹ Hay otras dos obras donde Eurípides critica este tipo de ser humano, el heraldo. En *Las troyanas*, el mismísimo Taltibio aparece después de que la ciudad de Troya ha sido capturada por el ejército griego para decirle a Casandra que va a ser la concubina de Agamenón. Casandra le contesta a las noticias del heraldo prediciendo que ella traerá la ruina a sus enemigos. Y como ustedes saben, las profecías de Casandra eran siempre verdaderas. Taltibio, sin embargo, no cree su predicción. Dado que como heraldo él no sabe qué es verdad (es incapaz de reconocer la verdad de las expresiones de Casandra) sino que meramente repite lo que su amo —Agamenón— le dice que diga; piensa que Casandra está loca, simplemente, por eso le dice: "οὐ γὰρ ἀπτίας ἔχεις φρένας", "tu mente

no está en el lugar correcto" ("tú no estás en tus cabales"). Y entonces Casandra contesta:

CASANDRA: ¡Insolente es este esclavo! ¿Por qué tendrán el nombre de heraldos —única maldición común para todos los hombres— estos lacayos de tiranos y ciudades?

¿Tú afirmas que mi madre va a llegar al palacio de Odiseo? ¿Y dónde está la profecía de Apolo que asegura que morirá aquí mismo, tal como se me ha manifestado? (424-430)⁴²

Y, de hecho, la madre de Casandra, Hécuba, muere en Troya.

En *Las suplicantes* de Eurípides hay también una discusión entre un anónimo heraldo (que viene de Tebas) y Teseo (quien no es exactamente el rey sino el primer ciudadano de Atenas) [399-463]. Cuando el heraldo entra, pregunta: ¿Quién es el rey de Atenas? Y Teseo le dice que no será capaz de encontrar al rey de Atenas dado que no hay tiranos en la ciudad:

TESEO: Por un error tus dichos, extranjero, empezaron
Si a un tirano tú buscas. Libre es esta ciudad
Y a ningún hombre sirve, mas reina en ella el pueblo
Relevándose en turnos anuales y ningún
Privilegio del dinero, sino igualdad
En que el pobre no tenga menos que el poderoso (403-408)⁴³

Esto plantea una discusión argumentativa acerca de cuál forma de gobierno es mejor: la monarquía o la democracia. El heraldo encomia el régimen monárquico y critica a la democracia en tanto sujeta a los caprichos de la turba. La respuesta de Teseo es para elogiar a la democracia ateniense, donde dado que las leyes están escritas, el pobre y el rico tienen iguales derechos, y donde cualquiera es libre de hablar en la ἐκκλησία, *ekklesia*.

TESEO: No es otra cosa la libertad
Que aquello de "¿Quién quiere levantarse a exponer

A la ciudad alguna buena idea que tenga?"
Y el que quiera se luce mientras los otros callan.
¿Cabe más igualdad en comunidad alguna?"⁴⁴

La libertad de hablar es, pues, sinónimo de la igualdad democrática a los ojos de Teseo, aquello que cita en oposición al heraldo, el representante del poder tiránico.

En tanto la libertad reside en la libertad de decir la verdad, Taltibio no puede hablar directa y francamente en el juicio de Orestes porque no es libre, sino dependiente de aquellos que son más poderosos que él. Consecuentemente, "habla ambiguamente" [λέγειν διχόμυθα], utilizando un discurso que quiere decir dos cosas opuestas al mismo tiempo. Así lo vemos encomiando a Agamenón (puesto que fue heraldo de Agamenón), pero también condenando al hijo de Agamenón, Orestes, porque no aprueba sus acciones. Temeroso del poder de ambas facciones, y consecuentemente deseando complacer a todo el mundo, habla con dos caras; pero mientras los amigos de Egisto han llegado al poder y están pidiendo la muerte de Orestes (Egisto, ustedes lo recuerdan de *Electra*, fue también asesinado por Orestes), al final, Taltibio condena a Orestes.

Después de este mitológico carácter negativo viene uno positivo: Diomedes. Diomedes fue famoso como guerrero en Grecia tanto por sus valientes proezas como por su noble elocuencia: su habilidad al hablar y su sabiduría. Al contrario que Taltibio, Diomedes es independiente: dice lo que piensa, y propone una solución moderada que no tiene motivación política: no es una represalia vengativa. Sobre fundamentos religiosos, "satisfacer la piedad", insta a que Orestes y Electra sean exiliados para purificar a la nación de las muertes de Clitemnestra y Egisto, de acuerdo al tradicional castigo religioso por el homicidio. Pero a pesar del veredicto moderado y razonable de Diomedes, su opinión divide a la asamblea: algunos están a favor, otros en contra.

Tenemos después otros dos hablantes que se presentan a sí mismos. Sus nombres no son dados, no pertenecen al mundo

mitológico de Homero, no son héroes; pero dada la precisa descripción que el mensajero da de ellos, vemos que son dos "tipos sociales". El primero (que es simétrico a Taltibio, el mal orador) es la clase de orador que es tan dañino para una democracia. Y yo pienso que podríamos determinar cuidadosamente sus características específicas.

Su primer rasgo es que tiene "una boca como una fuente torrentosa", que traduce la palabra griega "athyroglossos" [ἀθυρογλωσσος]. "Athyroglossos" viene de γλῶσσα, *glossa* (lengua) y θύρα, *thýra* (puerta); literalmente alude a alguien que tiene una lengua pero no una puerta. Por lo tanto implica alguien que no puede cerrar su boca.

La metáfora de la boca, dientes y labios como una puerta que está cerrada cuando uno está en silencio es frecuente en la literatura griega antigua. Se da en el siglo VI a.C. en las *Elegías* de Teognis, quien escribe que hay demasiada gente charlatana:

Demasiadas lenguas tienen puertas que vuelan aparte
Demasiado fácilmente, y se preocupan por muchas cosas
Que no les conciernen. Mejor guardar malas noticias
Dentro y solamente deja salir a las buenas.⁴⁵

En el siglo II d.C., en su ensayo "Acerca de la locuacidad" [περὶ ᾠδολεσχίας, *peri adolesjías*], Plutarco también escribe que los dientes son una valla o puerta tal que "si la lengua no obedece o se refrena a sí misma, podemos controlar su incontinencia mor-diéndola hasta que sangre."⁴⁶

Esta noción de ser "athyroglossos", o de tener "ἀθυροστομία", "athyrostomía" (alguien que tiene una boca sin puertas), alude a quien es un eterno charlatán, que no puede quedarse callado, y es propenso a decir todo lo que le viene en mente. Plutarco compara la locuacidad de tal gente con el Mar Negro, que no tiene puertas ni compuertas para impedir el flujo de sus aguas en el Mediterráneo:

...aquellos que creen que las despensas sin puertas y los bolsillos sin cierre no son útiles para sus propietarios, sin embargo mantienen sus bocas sin cerradura o puerta, manteniendo como perpetuo un desagüe como las bocas del Mar Negro, parecen considerar al discurso [λόγος] como la menos valiosa de todas las cosas. Consecuentemente, ellos no obtienen la creencia, que es el objeto de todo discurso.⁴⁷

Como ustedes ven, el "*athyroglossos*" está caracterizado por los siguientes dos rasgos: 1) Cuando se tiene una "boca como corriente tumultuosa" no se puede distinguir aquellas ocasiones en las que se puede hablar de aquellas en las que se debe permanecer en silencio; o aquello que debe ser dicho de lo que debe permanecer sin decir, o de las circunstancias y situaciones donde el discurso se requiere de aquellas en las que se debe permanecer en silencio. En consecuencia, Teognis plantea que la gente charlatana es incapaz de diferenciar cuándo uno debe dar voz a las buenas o las malas noticias, o cómo demarcar lo propio de los asuntos de otra gente —dado que indiscretamente intervienen en las preocupaciones de otros—. 2) Como nota Plutarco, cuando uno es "*athyroglossos*" uno no considera el valor del *logos*, del discurso racional como medio de tener acceso a la verdad. "*Athyroglossos*" es consecuentemente poco menos que sinónimo de parresía, tomada ésta en su sentido peyorativo, y exactamente lo opuesto de la parresía en su sentido positivo (en cuanto es signo de sabiduría el ser capaz de usar la parresía sin caer en la charlatanería del *athyroglossos*). Uno de los problemas que el carácter parresiástico debe resolver, entonces, es cómo distinguir lo que debe ser dicho de lo que debe ser mantenido en silencio. Puesto que no cualquiera puede establecer tal distinción como ilustra el siguiente ejemplo.

En su tratado "La educación de los niños" [περί παιδων ἀγωγῆς], Plutarco da una anécdota de Teócrito, un sofista, como un ejemplo de *athyroglossos* y de las desgracias en que se cae por el discurso intemperante. El rey de Macedonia, Antígono, mandó un mensajero a Teócrito pidiéndole que fuera a su corte para mantener una discusión. Y resulta que el mensajero que manda es su cocinero

en jefe, Eutropiano. El rey Antígono ha perdido también un ojo en batalla, así que tiene un solo ojo. Ahora, Teócrito no está complacido de escuchar de Eutropiano, el cocinero del rey, que tiene que ir a visitar a Antígono; por eso le dice al cocinero: "Sé bien que quieres servirme crudo al cíclope"⁴⁸, por consiguiente pone en ridículo el desfiguramiento real y la profesión de Eutropiano. A lo cual el cocinero contesta: "Pues bien, perderás la cabeza, y pagarás la pena por tu charlatanería (*athyrostomía*) y tu locura"⁴⁹. Y cuando Eutropiano comunica el comentario de Teócrito al rey, plantea y obtiene que Teócrito sea ajusticiado.

Como veremos en el caso de Diógenes, un filósofo realmente valiente y con coraje puede usar la parresía hacia un rey; sin embargo, en el caso de Teócrito, su franqueza no es parresía sino *athyrostomía*, puesto que hacer bromas acerca del desfiguramiento real o la profesión de un cocinero no tiene un significado filosófico digno de importancia. *Athyroglossos* o *athyrostomía*, entonces, es el primer rasgo del tercer orador en la narración del juicio de Orestes.

Su segundo rasgo es que es "ἰσχύων θράσει", "un gigante en impudicia" [903]. La palabra "ἰσχύω" denota la fuerza de alguien, usualmente la fuerza física que lo hace capaz a uno de vencer a los otros en una competencia. Así, este hablante es fuerte, pero es fuerte "θράσει" que quiere decir fuerte no por su razón, o por su habilidad retórica para hablar o su habilidad para pronunciar la verdad, sino solamente porque es arrogante. Es fuerte solamente por su temeraria arrogancia.

Una tercera característica: "un no enrolado ciudadano, aún no argivo". No es nativo de Argos, sino que vino de cualquier parte y se ha integrado a la ciudad. La expresión "ἠναγκασμένους" se refiere a alguien que ha sido impuesto sobre los miembros de la ciudad como ciudadano por la fuerza o medios deshonorosos (que es traducido como "meramente un instrumento de servicio").

El cuarto rasgo es dado por la frase "θορύβῳ τε πίσυνος", "poniendo su confianza en la bravata". Es confiado en el *thórybos* [θόρυβος], que hace referencia al sonido producido por una voz fuerte, por un grito, un clamor o alboroto. Cuando, por ejemplo,

en la batalla, los soldados gritan para fortalecer su propio coraje o para dar miedo a sus enemigos, los griegos usan la palabra *thórybos*. O el ruido tumultuoso de una asamblea multitudinaria cuando la gente gritaba era llamado *thórybos*. Por eso el tercer orador no confía en su habilidad para formular un discurso articulado, sino solamente en su habilidad para generar una reacción emocional en su audiencia por su fuerte y ruidosa voz. Esta relación directa entre la voz y el efecto emocional que produce en la *ekklesia* es por consiguiente opuesta al sentido racional del discurso articulado.

La característica final del tercer (negativo) hablante es que también pone su confianza en *κόμαθει παρησιία*, “ignorante charlatanería (parresía)”. La frase *κόμαθει παρησιία* repite la expresión *athyroglossos*, pero con sus implicancias políticas. Puesto que aunque este hablante ha sido impuesto a la ciudadanía, no obstante posee la parresía como un derecho cívico formal garantizado por la constitución ateniense. Lo que designa a su parresía como parresía en un sentido peyorativo o negativo, sin embargo, es que le falta *μάθησις*, *máthesis*, instrucción o sabiduría. Para que la parresía tenga positivos efectos políticos, debe estar ligada a una buena educación, a una formación intelectual y moral, a la *paideia* o *máthesis*. Solamente entonces será la parresía más que *thórybos* o puro sonido vocal. Porque cuando los que hablan usan la parresía sin *máthesis*, cuando usan *κόμαθει παρησιία*, la ciudad se encamina a situaciones terribles.

Ustedes recordarán una observación similar de Platón en la Carta VII (336 b), concerniente a la falta de *máthesis*. Porque allí Platón explica que Dión no era capaz de tener éxito con su iniciativa en Sicilia (a saber, realizar en Dionisio tanto al gobernante de una gran ciudad como a un filósofo consagrado a la razón y la justicia) por dos razones. La primera es que algún *daimon* o espíritu maligno pudo haber estado celoso y querido venganza. Y, segundo, Platón explica que la ignorancia [*ἀμαθία*] estalla en Sicilia. Y de la ignorancia Platón dice que es “en la que radican toda clase de males, y crecen, y rinden un fruto acerbísimo a los responsables de ella.”⁵⁰

Las características, entonces, del tercer hablante —un cierto tipo social que emplea la parresía en su sentido peyorativo— son éstas: es violento, apasionado, extranjero en la ciudad, carente de *máthesis* y, por consiguiente, peligroso.

Y ahora vamos al cuarto y final orador del juicio a Orestes. Es análogo a Diomedes: lo que Diomedes fue en el mundo homérico, este último orador lo es en el mundo político de Argos. Una ejemplificación del parresiasta positivo como un “tipo social” tiene los siguientes rasgos:

El primero es que es “alguien dotado de poca belleza pero un hombre valiente” [*μορφῇ μὲν οὐκ εὐωπὸς ἀνδρείος δ' ἀνὴρ*] [I, 918]. Distinto de una mujer, no es agradable de ver, sino un “hombre viril”, i.e., un hombre valiente. Eurípides está jugando con la etimología de la palabra *ἀνδρεία* (virilidad o coraje), que viene de la palabra *ἀνὴρ*, *aner*. *Ἀνὴρ* significa “hombre” (entendiéndose como lo opuesto a “mujer” y no como lo opuesto a “bestia”). Para los griegos la valentía es una cualidad viril de la que las mujeres, se decía, carecen.

Segundo, es “la clase que no a menudo se encuentra en la calle o en la plaza del mercado [*ἀγορά*]” [I, 919]. De tal modo este representante del uso positivo de la parresía no es la clase de político profesional que pasa la mayor parte de su tiempo en el ágora —el lugar donde la gente, la asamblea, se encuentra para la discusión y el debate políticos—. Ni es una de esas pobres personas que, sin otros medios para vivir, va al ágora para recibir la suma de dinero dada a aquellos que toman parte en la *ekklesia*. Toma parte en la asamblea solamente para participar en decisiones importantes en momentos críticos. No vive fuera de la política por causas políticas.

Tercero, es un *“autourgós”*, [*αὐτουργός*], “un trabajador manual”. La palabra *“autourgós”* se refiere a alguien que trabaja su propia tierra. La palabra denota una categoría social específica: ni el gran propietario de tierras ni el labriego, sino el hacendado que vive y trabaja con sus propias manos en su propia finca con la ayuda ocasionalmente de unos pocos servidores o esclavos. Tales hacendados —que pasan la mayoría de su tiempo trabajando los campos

y supervisando el trabajo de sus servidores— eran altamente apreciados por Jenofonte en su *Oeconomicus*⁵¹. Lo que es más interesante en *Orestes* es que Eurípides enfatiza la competencia política de tales hacendados al mencionar tres aspectos de su carácter.

El primero es que ellos tienen siempre voluntad de ir a la guerra y luchar por la ciudad, lo que hacen mejor que nadie. Es claro que Eurípides no da ninguna explicación racional de por qué esto tendría que ser así: pero si nos referimos al *Oeconomicus*⁵² de Jenofonte donde el *autourgós* es delineado, se da una serie de razones. Una explicación importante es que el hacendado que trabaja su propia tierra está, naturalmente, muy interesado en la defensa y protección de las tierras de su comarca —distinto de los comerciantes y la gente que vive en la ciudad, quienes no poseen su propia tierra y por lo tanto no se preocupan demasiado si los enemigos saquean la campiña—. Pero aquellos que trabajan como granjeros simplemente no pueden tolerar el pensamiento de que el enemigo pueda saquear las granjas, incendiar los cultivos, matar los rebaños y el ganado, etc.; y consecuentemente se hacen buenos luchadores.

Segundo, el *autourgós* es capaz “de llegar a captar argumentos” [I, 921], i.e., es capaz de usar el lenguaje para ofrecer buenos consejos para la ciudad. Como explica Jenofonte, tales hacendados suelen darles órdenes a sus servidores, y tomar decisiones acerca de lo que debe ser hecho en variadas circunstancias. Así que no son solamente buenos soldados, son también buenos líderes. Consecuentemente cuando hablan en la *ekklesia* no usan *thórybos*; sino que lo que dicen es importante, razonable y constituye un buen consejo.

Además, el último orador es un hombre de integridad moral: “un hombre de irreprochables principios e integridad” [I, 922].

Un último punto sobre el *autourgós* es éste: mientras quien había hablado antes quería que Electra y Orestes fueran muertos por lapidación, este hacendado no sólo llama a la absolución de Orestes, sino que cree que Orestes debería ser “honrado con coronas” por lo que había hecho. Para entender el significado de la aseveración del *autourgós* necesitamos darnos cuenta de qué está en

cuestión en el juicio de Orestes para la audiencia ateniense —que vivía en medio de la guerra del Peloponeso—: es la cuestión de la guerra o la paz: ¿sería la decisión concerniente a Orestes una decisión agresiva que instituiría la continuación de las hostilidades, como en la guerra, o instituiría la paz? La propuesta del *autourgós* de una absolución simboliza la voluntad de paz. Pero también plantea que Orestes debería ser coronado por haber matado a Clitemnestra “puesto que ningún hombre dejaría su hogar, y se armaría a sí mismo, e iría a la guerra, si las esposas dejadas allí en confianza pudieran ser seducidas por quienes se quedarán en sus casas y los hombres valientes fuesen cornudos” [II, 925-929]. Debemos recordar que Agamenón fue muerto por Egisto justo después de que hubiera regresado a su hogar de la guerra de Troya: porque mientras él estaba luchando con el enemigo lejos de su hogar, Clitemnestra estaba viviendo en adulterio con Egisto.

Y ahora podemos ver el preciso contexto histórico y político de esta escena. El año de la producción de la pieza es 408 a.C., tiempo en el que la contienda entre Atenas y Esparta en la guerra del Peloponeso era todavía muy aguda. Las dos ciudades habían estado luchando durante veintitrés largos años, con breves periodos intermitentes de tregua. Atenas, en el 408 a.C., después de algunas amargas y ruinosas derrotas en el 413, ha recobrado algo de su poder naval. Pero en tierra la situación no era buena y Atenas era vulnerable a la invasión espartana. No obstante, Esparta hizo varios ofrecimientos de paz a Atenas, por eso la cuestión de continuar la guerra o hacer la paz era vehementemente discutida.

En Atenas el partido democrático estaba a favor de la guerra por razones económicas bastante claras, puesto que el partido estaba generalmente apoyado por mercaderes, comerciantes, hombres de negocios y aquellos que estaban interesados en la expansión imperialista de Atenas. El conservador partido aristocrático estaba a favor de la paz dado que eran apoyados por los hacendados y otros que querían una coexistencia pacífica con Esparta, tanto como una constitución ateniense más cercana, en algunos aspectos, a la constitución de Esparta.

El líder del partido democrático era Cleofonte, que no era nativo de Atenas, sino un extranjero registrado como ciudadano. Hábil e influyente hablante, fue retratado infamemente en su vida por sus propios contemporáneos (por ejemplo, se decía que no era lo suficientemente valiente para ser soldado, que aparentemente ocupaba el rol pasivo en sus relaciones sexuales con otros hombres, etc.) Así que ustedes ven que todas las características del tercer orador, el parresiasta negativo, pueden ser atribuidas a Cleofonte.

El líder del partido conservador era Terámenes, quien quería volver a la constitución ateniense del siglo VI que instituía una oligarquía moderada. Siguiendo este propósito, los principales derechos civiles y políticos serían reservados a los hacendados. Los rasgos del *autourgós*, el parresiasta positivo, por consiguiente, corresponden a Terámenes.⁵³

Así, una de las cuestiones claramente presentes en el juicio de Orestes es la que era debatida entonces por los partidos democrático y conservador acerca de si Atenas debía continuar la guerra con Esparta u optar por la paz.

Problematizar la parresía

En el *Ion* de Eurípides, escrito diez años antes que *Orestes*, alrededor del 418 a.C., la parresía era presentada como teniendo únicamente un sentido o valor positivo. Y, como vimos, era tanto la libertad de decir lo que se quisiese como un privilegio concedido a los primeros ciudadanos de Atenas. Un privilegio que Ion quería disfrutar. El parresiasta decía la verdad precisamente porque era un buen ciudadano, era bien nacido, tenía una relación respetuosa con la ciudad, con la ley y con la verdad. Y para Ion el problema era que para que asumiese el rol parresiástico para el que naturalmente estaba dotado, la verdad acerca de su nacimiento debía ser develada. Pero porque Apolo no quería revelar esta verdad, Creusa tiene que develar su nacimiento haciendo uso de la parresía contra

el dios en una acusación pública. Y, consecuentemente, la parresía de Ion fue establecida, había tocado tierra en suelo ateniense, en el juego entre los dioses y los mortales. Por eso no hay "problematización" del parresiasta en tanto tal en esta primera concepción.

En *Orestes*, sin embargo, hay un hiato dentro de la propia parresía entre sus sentidos negativo y positivo; y el problema de la parresía se da solamente en el campo de los roles parresiásticos humanos. Esta crisis de la *función* de parresía tiene dos aspectos importantes.

El primero concierne a la cuestión ¿quién tiene derecho a ejercer la parresía? ¿Es demasiado simple aceptar a la parresía como un derecho de los ciudadanos tal que cualquiera y todos los ciudadanos puedan hablar en la asamblea si quieren y cuando quieran? ¿O estaría la parresía exclusivamente garantizada a algunos ciudadanos solamente, de acuerdo con su estatuto social y sus virtudes personales? Hay una discrepancia entre un sistema igualitario que permite a cualquiera usar la parresía y la necesidad de elegir entre la ciudadanía a aquellos que eran capaces (por sus cualidades sociales o personales) de usarla de manera tal que esto verdaderamente beneficiara a la ciudad. Y esta discrepancia genera la emergencia de la parresía como una cuestión problemática. Porque a diferencia de la *isonomía* (igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley) y la *isegoría* (el derecho legal dado a cualquiera de decir su propia opinión), la parresía no fue claramente definida en términos institucionales. No había ley, por ejemplo, que protegiera al parresiasta de la potencial venganza o castigo por lo que había dicho. Y, por consiguiente, también había un problema en la relación entre *nomos* [νόμος] y *alétheia* [ἀλήθεια]. ¿Cómo es posible darle forma legal a quien dice la verdad? Hay leyes formales de razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad.

El segundo aspecto de la crisis concerniente a la función de la parresía tiene que ver con la relación entre la parresía y la *máthesis*, el saber y la educación, lo que significa que la parresía en y por sí misma no es ya considerada adecuada para revelar la ver-

dad. La relación parresiástica con la verdad no puede ya simplemente ser establecida por pura franqueza o valentía total, porque la relación requiere educación o, más generalmente, alguna clase de formación personal. Pero la clase precisa de formación personal o educación que se necesita es también un tema (y es contemporáneo al problema de la sofística). En *Orestes*, parece más probable que la *máthesis* requerida no es la de la concepción socrática o platónica, sino la clase de experiencia que un *autourgós* podría tener a través de su propia vida.

Y ahora pienso que podemos empezar a ver que la crisis relativa a la parresía es un problema de la verdad: porque es el problema del reconocimiento de quién es capaz de decir la verdad en los límites de un sistema institucional donde cualquiera está igualmente dotado del derecho de decir su propia opinión. La democracia por sí misma no es capaz de determinar quién tiene las cualidades específicas que lo facultan para decir la verdad (y por consiguiente posee el derecho de decir la verdad). Y la parresía, como actividad verbal, como pura franqueza al hablar, no es ya suficiente para revelar la verdad mientras la parresía negativa, la charlatanería ignorante, puede ser efectiva.

La crisis de la parresía, que emerge en las encrucijadas de una interrogación acerca de la democracia y de una interrogación acerca de la verdad, da origen a una problematización de algunas, hasta ahora no problemáticas, relaciones entre libertad, poder, democracia, educación y verdad en Atenas a fines del siglo V. Desde el problema previo de obtener el acceso a la parresía a pesar del silencio de los dioses, vamos a una problematización de la parresía, i.e., la parresía misma se vuelve problemática, se escinde ella misma.

No quiero implicar que la parresía, en tanto noción explícita, emerja en este momento de crisis, como si los griegos no tuvieran ninguna idea coherente de la libertad de discurso previamente, o del valor del libre discurso. Lo que quiero decir es que hay una nueva problematización de la relación entre actividad verbal, educación, libertad, poder y las instituciones políticas existentes, lo cual marca una crisis en el modo en que la libertad de discurso es

entendida en Atenas. Y esta problematización demanda un nuevo modo de ocuparse y cuestionarse acerca de estas relaciones.

Enfatizo esta cuestión por al menos la siguiente razón metodológica. Me gustaría distinguir entre la "historia de las ideas" y la "historia del pensamiento". La mayoría de las veces un historiador de las ideas trata de determinar cuándo aparece un concepto específico, y este momento se identifica a menudo con la aparición de una nueva palabra. Pero lo que estoy intentando hacer como historiador del pensamiento es algo distinto. Estoy tratando de analizar la manera en que las instituciones, las prácticas, los actos y comportamientos se vuelven un problema para la gente que se comporta en clases específicas de modos, que tiene ciertos tipos de hábitos, que se ocupa en ciertas clases de prácticas, y que hace funcionar específicas clases de instituciones. La historia de las ideas concierne al análisis de una noción desde su nacimiento, durante su desarrollo y en el establecimiento de otras ideas que constituyen su contexto. La historia del pensamiento es el análisis de la manera en que campos no problemáticos de la experiencia o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin cuestionárselas, que eran familiares y "silenciosas" y estaban fuera de discusión, se vuelven un problema, plantean discusiones y debates, incitan nuevas reacciones, e inducen una crisis en los previamente silenciosos comportamientos, hábitos, prácticas e instituciones.

La historia del pensamiento entendida de esta manera es la historia de los modos en que la gente empieza a preocuparse de algo, de los modos en que se vuelven ansiosos acerca de esto o aquello, por ejemplo acerca de la locura, acerca del crimen, acerca del sexo, acerca de sí mismo. O acerca de la verdad.

3. LA PARRESÍA EN LA CRISIS DE LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS⁵⁴

Hoy me gustaría completar lo que he comenzado la última vez acerca de la parresía y la crisis de las instituciones democráticas en el siglo IV a.C.; y después me gustaría pasar a analizar otra forma de parresía, a saber, la parresía en el campo de las relaciones personales (consigo mismo y con los otros), o la parresía y el cuidado de sí.

La crítica explícita de los hablantes que utilizan la parresía en su sentido negativo se volvió un lugar común en el pensamiento político griego después de la guerra del Peloponeso; y emergió un debate concerniente a la relación entre la parresía y las instituciones democráticas⁵⁵. El problema, planteado muy a grandes rasgos, era el siguiente. La democracia estaba fundada en una *politeía*, una constitución, donde el *demos*, la gente, ejerce el poder, y donde todos son iguales frente a la ley. Tal constitución, sin embargo, es condenada por dar igual lugar a todas las formas de parresía, incluida la peor. Porque la parresía está dada incluso a los peores ciudadanos. El abrumador influjo de los hablantes malos, inmorales o ignorantes podía conducir a la ciudadanía a la tiranía, o podía, de cualquier otra manera, poner en peligro a la ciudad. De ahí que la

parresía pudiera ser peligrosa para la democracia misma. Para nosotros este problema parece coherente y familiar, pero para los griegos el descubrimiento de este problema, de una antinomia necesaria entre la parresía —libertad de discurso— y la democracia, inauguró un largo y apasionado debate que concierne a la precisa naturaleza de las peligrosas relaciones que parecen existir entre democracia, *logos*, libertad y verdad.

Debemos tener en cuenta el hecho de que conocemos un lado de la discusión mucho mejor que el otro por la simple razón de que la mayoría de los textos que han sido preservados de este período vienen de escritores que estuvieron más o menos directamente afiliados al partido aristocrático. Y quisiera citar un cierto número de estos textos como ejemplos del problema que estamos examinando.

El primero que me gustaría citar es una sátira ultraconservadora, ultraaristocrática, de la constitución democrática de Atenas, probablemente escrita durante la segunda mitad del siglo V. Por mucho tiempo esta sátira fue atribuida a Jenofonte. Pero ahora los académicos están de acuerdo en que esta atribución no es correcta, y los clasicistas anglo-norteamericanos incluso tiene un simpático mote para este pseudo-Jenofonte, el anónimo autor de esta sátira. Lo llaman el "*Old Oligarch*". Este texto debe venir de uno de esos círculos aristocráticos o clubes políticos que fueron tan activos en Atenas a fines del siglo V. Tales círculos fueron muy influyentes en la revolución antidemocrática del 411 a.C. durante la guerra del Peloponeso.

La sátira toma la forma de un paradójico encomio o elogio, un género muy familiar a los griegos. Se supone que el escritor es un demócrata ateniense que se centra en algunas de las más obvias imperfecciones, anomalías, defectos, fracasos, etc., de las instituciones de la democracia y la vida política ateniense; y alaba estas imperfecciones como si fueran cualidades con las consecuencias más positivas. El texto no tiene ningún valor literario real dado que el escritor es más agresivo que agudo. Pero la tesis principal que está en la raíz de la mayoría de las críticas a las instituciones demo-

cráticas atenienses puede encontrarse en este texto, y es, pienso, significativo por este tipo de actitud radicalmente aristocrática.

Esta tesis aristocrática es la siguiente. El *demos*, la gente, son la mayoría. Dado que son la mayoría, el *demos* está también compuesto por los más ordinarios, e incluso los peores, ciudadanos. Por consiguiente el *demos* no puede estar compuesto por los mejores ciudadanos. Y entonces, lo que es lo mejor para el *demos* puede no ser lo que es mejor para la *polis*, para la ciudad. Con este argumento general como fundamento, el "Viejo Oligarca" irónicamente elogia las instituciones democráticas de Atenas; y hay algunos extensos pasajes que caricaturizan la libertad de discurso.

Podría decir alguno que no se les debería permitir a todos hablar en la Asamblea por turno ni ser miembro del Consejo, sino a los más capacitados y a los hombres mejores. Pero, incluso en este punto, toman la mejor decisión, permitiendo que hablen también las personas de baja condición. Naturalmente si las personas importantes hablaran y fueran miembros del Consejo, sería bueno para los de su misma clase, mas no lo sería para los partidarios del pueblo. Al hablar, en cambio, ahora cualquiera que se levante, una persona de baja condición procura lo bueno para sí y para los de su misma clase. Se podría argumentar: "Pero ¿qué bien puede proponer para sí o para el pueblo semejante persona?" Con todo, ellos opinan que la ignorancia, la bajeza y la buena intención de ese hombre les es más ventajosa que la excelencia, la sabiduría y la malevolencia del hombre importante. Realmente el país no será el mejor con semejantes instituciones, pero la democracia se mantendrá así mejor. En efecto, el pueblo no quiere ser esclavo, aunque el país sea bien gobernado, sino ser libre y mandar, y poco le importa el mal gobierno, pues de aquello por lo que tú piensas que no está bien gobernado, el propio pueblo saca fuerza de ello y es libre. Mas si buscas un buen gobierno, verás, primero a los más capacitados establecer las leyes; después, a las personas importantes reprimiendo a los de baja condición, decidiendo en consejo sobre el país y no permitiendo a los hombres exaltados ser miembros del Consejo ni hablar ni celebrar asambleas. Como consecuencia de estas excelentes medidas, muy pronto el pueblo se verá abocado a la esclavitud.⁵⁶

Ahora me gustaría cambiar a otro texto que presenta una posición mucho más moderada. Es un texto escrito por Isócrates a mitad del siglo IV: e Isócrates se refiere varias veces a la noción de *parresía* y al problema del libre discurso en una democracia. A principios de esta gran oración, "Sobre la paz" [*περί ειρήνης*] escrita en el 355 a.C., Isócrates contrasta la actitud de la gente de Atenas hacia el recibir consejos acerca de sus asuntos privados cuando consultan individuos razonables, bien educados, con la manera en que ellos consideran el consejo cuando se enfrentan con los asuntos públicos y las actividades políticas.

(...) Por el contrario, cuando tomáis una resolución sobre vuestros asuntos particulares, buscáis como consejeros a quienes son más inteligentes que vosotros mismos, pero cuando os reunís en asamblea a favor de la ciudad, desconfiáis de tales consejeros y los aborrecéis. Rodeáis de elogios, en cambio, a los peores de cuantos suben a la tribuna y pensáis que son más útiles al pueblo los embriagados que los sobrios, los necios que los inteligentes, los que se reparten los fondos estatales que quienes sostienen un servicio público con sus fortunas particulares. Por eso hay que sorprenderse si alguno espera que la ciudad mejore utilizando tales consejeros.⁵⁷

Pero no solamente los atenienses escuchan a los más depravados oradores: incluso no quieren escuchar a los verdaderamente buenos oradores, por eso les niegan la posibilidad de ser escuchados:

Veo que vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores, sino que a unos les premiáis con atención, y de otros, en cambio, no soportáis la voz. Y no hacéis nada sorprendente. Pues ya antes solíais expulsar a todos menos a quienes hablaban de acuerdo a vuestros deseos.⁵⁸

Y eso, pienso, es importante. Porque ustedes ven que la diferencia entre el buen y el mal orador no se encuentra, primariamente, en el hecho de que uno da buenos consejos mientras el otro

los da malos. La diferencia se encuentra en esto: los oradores depravados, que son aceptados por la gente, solamente dicen lo que la gente desea escuchar. Por lo tanto, Isócrates llama a tales oradores “aduladores” [κόλακες]. El orador honesto, por el contrario, tiene la habilidad y es lo suficientemente valiente, para oponerse al *demos*. Tiene un papel crítico y pedagógico que cumplir que requiere que él intente transformar el deseo de los ciudadanos a fin de que sirvan a los mejores intereses de la ciudad. Esta oposición entre el deseo de la gente y los mejores intereses de la ciudad es fundamental para la crítica de Isócrates a las instituciones democráticas de Atenas. Y concluye eso porque incluso no es posible ser escuchado en Atenas si uno no repite como loro el deseo del *demos*; hay democracia —que es algo bueno— pero los únicos hablantes parresiásticos o francos a los que se les deja tener una audiencia son los “oradores atolondrados” y los “poetas cómicos”:

Yo sé que es arduo oponerse a vuestros planes y que pese a ser esto una democracia, no hay libertad de palabra [parresía] salvo la que se concede aquí a los más insensatos y menos preocupados por vosotros y en el teatro a los poetas cómicos.⁵⁹

En consecuencia, la parresía real, la parresía en su sentido positivo, crítico, no existe donde la democracia existe.

En el *Aeropagiticus* (355 a. C.), Isócrates delinea un conjunto de distinciones que expresan de modo similar esta idea general de la incompatibilidad de la verdadera democracia y la parresía crítica. Porque compara las antiguas constituciones de Solón y Clístenes para presentar la vida política de Atenas, y alaba las antiguas políticas con el fundamento de que le dieron a Atenas democracia [δημοκρατία], libertad [ἐλευθερία], felicidad [εὐδαιμονία] e igualdad frente a la ley [ἰσονομία]. Todos estos rasgos positivos de la vieja democracia, sin embargo, alega, se han pervertido en la presente democracia ateniense. La democracia se ha vuelto carente de autorrestricción [ἀκολασία]; la libertad se ha vuelto ausencia de ley [παράνομία]; la felicidad se ha vuelto libertad de hacer lo

que a uno le place [ἐξουσία τοῦ πάντα ποιεῖν] y la igualdad frente a la ley se ha vuelto parresía.⁶⁰ La parresía en este texto tiene solamente un sentido negativo, peyorativo. Así, como ustedes pueden ver, en Isócrates hay una constante evaluación positiva de la democracia en general, pero unida a la aserción de que es imposible disfrutar de ambas, democracia y parresía (entendida en su sentido positivo). Además, hay la misma desconfianza de los sentimientos, opiniones y deseos del *demos* que encontramos de manera más radical en la sátira del “Viejo Oligarca”.

Un tercer texto que quisiera examinar es de la *República* de Platón, donde explica cómo la democracia surge y se desarrolla. Porque dice a Adimanto que:

Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales, la mayor parte de las veces, se establecen en este tipo de régimen por sorteo.⁶¹

Sócrates luego pregunta: ¿Cuál es el carácter de este nuevo régimen? Y dice de la gente en democracia:

¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?⁶²

Lo que es interesante respecto de este texto es que Platón no culpa a la parresía por dotar a todos de la posibilidad de influir en la ciudad, incluyendo a los peores ciudadanos. Para Platón el peligro mayor de la parresía no es que conduce a malas decisiones en el gobierno o provee los medios para que un líder corrupto e ignorante obtenga el poder, se vuelva un tirano. El peligro principal de la libertad y el libre discurso en una democracia es el que resulta cuando cualquiera tiene su propia manera de vivir, su propio estilo de vida, o lo que Platón llama “κατασκευὴ τοῦ βίου”. Porque, entonces, puede no haber *logos* común, no puede haber unidad

posible para la ciudad. Siguiendo el principio platónico de que hay una relación análoga entre el modo en que se comportan los seres humanos y el modo en que es gobernada una ciudad, entre la organización jerárquica de las facultades de un ser humano y la disposición constitucional de la *polis*, pueden ver muy bien que si todo el mundo en la ciudad se comporta como quiere, con cada persona siguiendo su propia opinión, su propia voluntad o deseo, entonces hay en la ciudad varias constituciones, tantas pequeñas ciudades autónomas como ciudadanos haciendo lo que les place. Y ustedes pueden ver que Platón además considera a la parresía no sólo como libertad de decir lo que uno quiera sino como ligada a la libertad de hacer lo que se quiera. Es una clase de anarquía que implica la libertad de elegir el estilo de vida propio sin límites.

Bien, hay muchas otras cosas que decir acerca de la problematización de la parresía en la cultura griega, pero pienso que podemos observar dos aspectos principales de esta problematización durante el siglo IV.

Primero, como está claro en el texto de Platón, por ejemplo, el problema de la libertad de discurso crecientemente se da ligado al de la elección de existencia, de la elección del modo de vida de cada uno. La libertad en el uso del *logos* se transforma cada vez más en libertad de elección de *bíos*. Y como resultado, la parresía es considerada cada vez más como una actitud personal, una cualidad personal, como una virtud que es útil para la vida política de la ciudad en el caso de la parresía positiva o crítica, o como un peligro para la ciudad en el caso de la parresía negativa, peyorativa. En Demóstenes, por ejemplo, uno puede encontrar una cantidad de referencias a la parresía⁶³, pero de la parresía se habla usualmente en tanto cualidad personal y no como un derecho institucional. Demóstenes no postula ni hace un problema de las garantías institucionales de la parresía sino que insiste en el hecho de que él, como un ciudadano particular, usará la parresía porque debe, arriesgándose, decir la verdad acerca de la mala política de la ciudad. Y argumenta que al hacer eso se corre un riesgo grande. Por eso es para él peligroso hablar libremente,

dado que los atenienses en la asamblea son tan renuentes a aceptar alguna crítica.

Segundo, podemos observar otra transformación en la problematización de la parresía: la parresía está crecientemente ligada a otra clase de institución política, a saber, la monarquía. La libertad de discurso debe ahora ser usada hacia el rey. Pero, obviamente, en tal situación monárquica, la parresía es mucho más dependiente de las cualidades personales tanto del rey (quien debe elegir entre aceptar o rechazar el uso de la parresía) como de los consejeros del rey. La parresía ya no es un derecho o privilegio institucional —como en una ciudad democrática— sino que es mucho más una actitud personal, una elección de *bíos*.

Esta transformación es evidente, por ejemplo, en Aristóteles. La palabra "*parrhêsía*" es raramente usada por Aristóteles, pero aparece en cuatro o cinco lugares⁶⁴. Hay, sin embargo, un análisis no político del concepto de parresía como conectado con cualquier institución política. Puesto que cuando aparece la palabra, está siempre o en relación con la monarquía o como un rasgo personal de la ética, del carácter moral.

En la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles da un ejemplo de parresía positiva, crítica, en la administración tiránica de Pisístrato. Como ustedes saben, Aristóteles considera a Pisístrato un tirano humano y benefactor cuyo reinado fue muy fructífero para Atenas. Y Aristóteles hace el siguiente relato de cómo Pisístrato encontró a un pequeño hacendado después de haber impuesto una tasa del diez por ciento en todos los productos:

...(Pisístrato) él mismo salía muchas veces al campo para inspeccionar y conciliar a los que estaban en discordia, para que no descuidasen sus trabajos por bajar a la ciudad. Cuando Pisístrato hacía una salida de este tipo, dicen que sucedió aquello con el que labraba en el Himeto un campo llamado después lugar inmune: vio a uno que cavaba y trabajaba en un puro pedregal y, sorprendido, mandó a su esclavo a preguntar qué producía aquel lugar; y él dijo: "Sólo males y dolores, y de estos males y dolores, Pisístrato debe percibir el diezmo". El hombre respondió sin

conocerlo, y Pisístrato sintiendo agrado por su franqueza y por su amor al trabajo lo hizo exento de todo impuesto.⁶⁵

Así que la parresía aparece aquí en la situación monárquica.

La palabra es también usada por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* [Libro IV, 1124 b 30⁶⁶], no para caracterizar una práctica o institución política, sino como un rasgo del hombre magnánimo, el *megalópsyjos*⁶⁷ [μεγαλόψυχος]. Algunas de las otras características del hombre magnánimo están más o menos relacionadas al carácter y la actitud parresiásticas. Por ejemplo, el *megalópsyjos* es valiente, pero no es alguien a quien le gusta tanto el peligro como para salir corriendo a darle la bienvenida, i.e., no es "φιλοκίνδυνος". Su valentía es racional (1124b 7-9⁶⁸). Prefiere la *aletheia* a la *doxa*, la verdad a la opinión. No le gustan los aduladores⁶⁹. Y en tanto que desprecia [καταφρονεῖν] a otros hombres, es "sincero y franco" (1124b 28⁷⁰). Usa la parresía para decir la verdad porque es capaz de reconocer los defectos de otros: es consciente de su propia diferencia para con ellos, de su superioridad. Así, ustedes ven que para Aristóteles, la parresía es o una cualidad ético-moral o corresponde al discurso libre en tanto dirigido a un monarca. Cada vez más, estos rasgos personales y morales de la parresía se hacen más pronunciados.

4. LA PARRESÍA EN EL CUIDADO DE SÍ

La parresía socrática

Me gustaría analizar una nueva forma de parresía que emergió y se desarrolló aun antes de Sócrates, Platón y Aristóteles. Hay, claro, importantes similitudes y relaciones análogas entre la parresía política que hemos estado examinando y esta nueva forma de parresía. Pero pese a estas similitudes, un cierto número de rasgos específicos, directamente relacionados con la figura de Sócrates, caracterizan y diferencian esta nueva parresía socrática.

Seleccionando un testimonio acerca de Sócrates como figura parresiástica, he elegido el *Laques* (o *Del coraje, o de la valentía* [περὶ ἀνδρείας]) de Platón, y esto por varias razones. Primero, a pesar de que este diálogo platónico, el *Laques*, es bastante corto, la palabra "*parrhêsia*" aparece tres veces (178a5; 179c1, 189a1), lo cual es más bien un montón cuando uno toma en cuenta cuán infrecuentemente Platón usa este término.

Al comienzo de este diálogo, es también interesante notar que los diferentes participantes se caracterizan por su parresía. Lisímaco y Melesias, dos de los participantes, dicen que ellos dirán

lo que quieren decir libremente, usando la parresía para confesar que no han hecho o realizado nada muy importante, glorioso o especial en sus propias vidas. Y ellos hacen esta confesión a otros dos ciudadanos más viejos, Laques y Nicias (ambos generales bastante famosos) con la esperanza de que ellos, también, hablarán abierta y francamente, puesto que son lo bastante viejos, lo bastante influyentes y lo bastante gloriosos para ser francos y no esconder lo que verdaderamente piensan. Pero este pasaje (178a5) no es el principal que quisiera citar puesto que aquí se emplea la parresía en su sentido cotidiano y no es una instancia de parresía socrática.

Desde un punto de vista estrictamente teórico, el diálogo es un fracaso porque nadie en él es capaz de dar una definición racional, verdadera y satisfactoria de "coraje", que es el tópico de la obra. Pero pese al hecho de que incluso Sócrates no es capaz de dar tal definición, al final del diálogo, Nicias, Laques, Lisímaco y Melesias concuerdan en que Sócrates sería el mejor maestro para sus hijos. Y entonces Lisímaco y Melesias le piden que adopte este papel. Sócrates acepta, diciendo que todos tendrían que ocuparse de sí mismos y de sus hijos (201b4). Y aquí ustedes encuentran una noción que, como algunos de ustedes saben, me gusta mucho: el concepto de "*epimeleia heautoi*", "el cuidado de sí". Tenemos, entonces, pienso, un visible movimiento a lo largo de este diálogo de la figura parresiástica de Sócrates al cuidado de sí.

Antes de que leamos los pasajes específicos del texto que querría citar, necesitamos, sin embargo, recordar la situación del comienzo del diálogo. Pero dado que el *Laques* es muy complejo y entretendido, lo haré sólo breve y esquemáticamente.

Dos hombres más jóvenes, Lisímaco y Melesias, están preocupados por la clase de educación que tienen que darles a sus hijos. Ambos pertenecen a eminentes familias atenienses; Lisímaco es el hijo de Aristides "el Justo" y Melesias es el hijo de Tucídides, el joven. Pero pese a que sus propios padres fueron ilustres en sus días, Lisímaco y Melesias no han realizado nada muy especial: ninguna campaña militar importante, ningún papel significativo en la vida política. Usan la parresía para admitir esto públicamente.

Y también se han planteado a sí mismos la pregunta "¿cómo es que de tan buen *genos* [γένος], de tan buen reservorio, de tan noble familia, eran ambos incapaces de distinguirse ellos mismos? Claramente, como muestra su propia experiencia, el tener un elevado origen y el pertenecer a una noble casa ateniense no son suficientes para dotar a alguien con la aptitud y la capacidad de asumir una posición o papel prominente en la ciudad. Caen en cuenta de que se necesita algo más, a saber, educación.

Pero, ¿qué clase de educación? Cuando consideramos que la fecha dramática del *Laques* es alrededor del fin del siglo V, tiempo en el que una gran cantidad de individuos —la mayoría de ellos presentándose como sofistas— argumentaban que podían proporcionar a la gente joven una buena educación, podemos reconocer aquí una problemática común a muchos de los diálogos platónicos. Las técnicas educativas preponderantes en ese tiempo a menudo tenían en cuenta distintos aspectos de la educación, por ejemplo, la retórica (enseñar cómo dirigirse a un tribunal o una asamblea política), varias técnicas sofísticas y, ocasionalmente, la educación y el entrenamiento militar. En Atenas en ese tiempo había incluso un problema más importante que se debatía concerniente a la mejor manera de educar y entrenar a los soldados de infantería —quienes eran ampliamente inferiores a los hoplitas espartanos—. Y todas las preocupaciones políticas, sociales e institucionales acerca de la educación que constituyen el contexto general de este diálogo están relacionadas con el problema de la parresía. En el campo político vimos que había una necesidad del parresiasta que podía decir la verdad acerca de las instituciones y decisiones políticas, y el problema era saber cómo reconocer a alguien como tal. De esta forma básica, el mismo problema ahora reaparece en el campo de la educación. Porque si ustedes mismos no están bien educados, ¿cómo pueden decidir qué constituye una buena educación? Y si la gente tiene que ser educada, debe recibir la verdad de un maestro competente. Pero, ¿cómo podemos distinguir a los buenos maestros que dicen la verdad de los malos o inesenciales?

Es con el fin de ayudarlos a llegar a tal decisión que Lisímaco

y Melesias le piden a Nicias y Laques que presencien el desempeño de Estesilao, un hombre que asevera ser un maestro de *boplomajía* [ὀπλομαχία] o el arte de luchar con armas pesadas. Este maestro es un atleta, técnico, actor y artista. Lo que significa que aunque es muy hábil con las armas pesadas, no usa su habilidad para luchar realmente contra el enemigo sino sólo para hacer plata dando exhibiciones públicas y enseñando a los jóvenes. El hombre es una suerte de sofista de las artes marciales. Después de ver su habilidad demostrada en la exhibición pública, sin embargo, ni Lisímaco ni Melesias son capaces de decidir si esa clase de habilidad en la lucha constituiría parte de una buena educación. Por eso se dirigen a figuras bien conocidas en su época, Nicias y Laques, y les piden su consejo (178a-181d).

Nicias es un general militarmente experimentado que tuvo varias victorias en el campo de batalla y fue un importante líder político. Laques es también un respetado general, aunque no juega un papel importante en la política ateniense. Ambos dan su opinión acerca de la demostración de Estesilao y concluyen que están en completo desacuerdo respecto del valor de esta habilidad militar. Nicias piensa que este técnico militar lo ha hecho bien y que su habilidad puede ser capaz de suministrar a los jóvenes una buena educación militar (181e-182d). Laques no está de acuerdo y argumenta que los espartanos —que son los mejores soldados de Grecia— nunca han recurrido a tales maestros.

Aun más, piensa que Estesilao no es un soldado dado que no ha obtenido ninguna victoria en batalla realmente (182d-184c). A través de este desacuerdo vemos que no solamente los ciudadanos ordinarios sin cualidades especiales son incapaces de decidir cuál es la mejor clase de educación y quién es idóneo para enseñar habilidades valiosas de aprender, sino que incluso aquellos que tienen larga experiencia militar y política, como Nicias y Laques, no pueden llegar a una decisión unánime.

Al final, sin embargo, ambos, Nicias y Laques, concuerdan en que pese a sus respectivas famas, su papel importante en los asuntos atenienses, su edad, su experiencia, etc. se dirigirán a Só-

crates —que ha estado allí todo el tiempo— para ver qué piensa. Y después de que Sócrates les recuerda que la educación concierne al cuidado del alma (185d-e), Nicias explica por qué él consiente en que su alma sea “puesta a prueba” por Sócrates, i.e., por qué quiere jugar el juego parresiástico de Sócrates. Y esta explicación de Nicias es, pienso, un retrato de Sócrates en tanto parresiasta:

NICIAS: Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en colokuar con Sócrates tal como él lo prefiera. Mira qué opina este Laques acerca del tema.⁷¹

El discurso de Nicias describe el juego parresiástico de Sócrates desde el punto de vista de alguien que es “puesto a prueba”. Pero, a diferencia del parresiasta que se dirige al *demos* en la asamblea, por ejemplo, aquí tenemos un juego parresiástico que requiere una relación personal, cara a cara. De tal manera que el comienzo de la cita dice: “quienquiera llega a estar en estrecho contacto con Sócrates y haya tenido alguna charla con él cara a

cara..." (187e). El interlocutor de Sócrates debe estar en contacto con él, estableciendo alguna proximidad con él con el fin de jugar el juego parresiástico. Éste es el primer punto.

Segundo, en esta relación con Sócrates, quien escucha es guiado por el discurso de Sócrates. La pasividad del escucha de Sócrates, sin embargo, no es la misma clase de pasividad que la de quien escucha en la asamblea. La pasividad de un interlocutor en el juego parresiástico consiste en ser persuadido por lo que escucha. Aquí, el que escucha es conducido por el *logos* socrático a un "dar cuenta", "*didonai logon*" [διδόναι λόγον], de sí mismo, "de la manera en que pasa sus días y de la clase de vida que ha vivido hasta aquí" (187e-188a). Porque estamos inclinados a leer tales textos a través de los anteojos de nuestra cultura cristiana, es posible interpretar esta descripción del juego socrático como una práctica en la cual el que es guiado por el discurso de Sócrates debe dar una descripción autobiográfica de su vida, o una confesión de sus faltas. Pero tal interpretación puede hacer perder el significado real del texto. Porque cuando comparamos este pasaje con similares descripciones del método de examen de Sócrates —como en la *Apolo-gía*, el *Alcibíades mayor*, o el *Gorgias*, donde también encontramos la idea de que el ser conducido por el *logos* de Sócrates es "dar cuenta" de uno mismo— vemos muy claramente que está involucrada una autobiografía no confesional. En los retratos de Platón o de Jenofonte, nunca vemos a Sócrates requiriendo un examen de conciencia o una confesión de pecados. Aquí, dar cuenta de su vida, su *bíos*, incluso, no es dar una narración de los acontecimientos históricos que han tenido lugar en nuestra vida, sino más bien demostrar que uno es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el *logos*, que uno es capaz de usar, y la manera en que se vive. Sócrates está preguntando acerca del modo en que el *logos* da forma a un estilo de vida personal; porque está interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos. Más tarde, en este mismo diálogo (190d-194b), por ejemplo, cuando Sócrates le pide a Laques que le dé las razones de su coraje, no quiere una narración de las hazañas de Laques en la

guerra del Peloponeso, sino que Laques intente develar el *logos* que da forma racional, inteligible, a su coraje. El papel de Sócrates, entonces, es pedir una rendición de cuentas⁷² de la vida de una persona.

Este papel está caracterizado en el texto como el de un "*básanos*" [βάσανος] o "piedra de toque", que prueba el grado de acuerdo entre la vida de una persona y su principio de inteligibilidad o *logos*: "...Sócrates nunca dejará ir (a su interlocutor) antes de que completa y adecuadamente lo sopesé todo" [πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα] (188a). La palabra griega "*básanos*" se refiere a una "piedra de toque", i.e., una piedra negra que es usada para probar la autenticidad del oro al examinar la raya dejada sobre la piedra cuando es "tocada" por el oro en cuestión. De manera similar, el papel "basánico" de Sócrates le permite determinar la verdadera naturaleza de la relación entre *logos* y *bíos* de aquellos que están en contacto con él.⁷³

Luego, en la segunda parte de esta cita, Nicias explica que como resultado del examen de Sócrates uno se vuelve deseoso de preocuparse de la manera en que vive el resto de su vida, queriendo ahora vivir de la mejor manera posible; y esta voluntad toma la forma de un celo por aprender y educarse a sí mismo no importa qué edad tenga uno.

El discurso de Laques, que sigue inmediatamente, describe el juego parresiástico de Sócrates desde la perspectiva de alguien que es examinado por Sócrates en su papel de piedra de toque. Porque el problema se origina en saber cómo podemos estar seguros de que Sócrates mismo es un buen *básanos* para probar la relación entre *logos* y *bíos* en la vida de quien lo escucha.

LAQUES: Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me com-plazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en

recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender...⁷⁴

Como pueden ver, este discurso, en parte, plantea la cuestión de cómo determinar los criterios visibles, las cualidades personales que ameritan a Sócrates para asumir el papel de *básanos* de la vida de otra gente. Por la información dada al comienzo del *Laques* hemos sabido que en la fecha dramática del diálogo, Sócrates no es muy conocido, que no es considerado un ciudadano eminente, que es más joven que Nicias y Laques y que no tiene habilidades especiales en el campo del entrenamiento militar —con esta excepción: exhibió una gran valentía en la batalla de Delio⁷⁵, donde Laques era el comandante general—. ¿Por qué, entonces, se deberían someter dos generales más viejos al examen socrático? Laques, que no está interesado en discusiones filosóficas o políticas, y quien prefiere las acciones a las palabras, a lo largo de este diálogo (en contraste con Nicias), da la respuesta. Porque dice que hay una relación armónica entre lo que Sócrates dice y lo que Sócrates hace, entre sus palabras (*logoi*) y sus acciones (*erga*). En consecuencia, no sólo Sócrates es él mismo capaz de dar cuenta de su propia vida, sino que tal acuerdo es ya visible en su comportamiento en tanto no hay la más leve discrepancia entre lo que dice y lo que hace. Es

un "*mousikós aner*" [μουσικὸς ἀνὴρ]. En la cultura griega, y en la mayoría de los otros diálogos platónicos, "*mousikós aner*" denota a una persona consagrada a las Musas —una persona culta en las artes liberales—. Aquí la frase se refiere a alguien que exhibe una clase de armonía ontológica donde *logos* y *bíos* de tal persona están en un acuerdo armónico. Y esta relación armónica es, además, una armonía dórica.

Como ustedes saben, había cuatro clases de armonía griega: el modo lidio que le disgusta a Platón porque es muy solemne; el modo frigio que Platón asocia con las pasiones; el modo jónico que es demasiado suave y afeminado, y el modo dorio que es valiente.

La armonía entre palabra y acción en la vida de Sócrates es doria, y se manifestó en la valentía que demostró en Delio. Este acuerdo armónico es lo que distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede dar muy adecuados y hermosos discursos sobre la valentía, pero no es valiente él mismo. Este acuerdo es también la razón por la cual Laques puede decir de Sócrates: "Lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad" [λόγον καὶ πάσης παρρησίας]⁷⁶. Sócrates es capaz de usar el discurso racional, valioso éticamente, adecuado y bello; pero, a diferencia del sofista, puede usar la *parresía* y hablar libremente porque lo que dice acuerda exactamente con lo que hace. Por eso Sócrates —quien es verdaderamente libre y valiente— puede, por lo tanto, funcionar como figura *parresiástica*.

Tal como fue el caso en el campo político, la figura *parresiástica* de Sócrates también da a conocer la verdad al hablar, es valiente en su vida y en su discurso, y confronta la opinión de su interlocutor de un modo crítico. Pero la *parresía* socrática difiere de la *parresía* política en un cierto número de rasgos. Aparece en una relación personal entre dos seres humanos, y no en la relación *parresiástica* con el *demos* o el rey. Y, además de la relación que observamos entre *logos*, verdad y valentía en la *parresía* política, con Sócrates emerge un nuevo elemento, a saber, *bíos*. *Bíos* es el foco de la *parresía* socrática.

Del lado de Sócrates o del filósofo, la relación *bíos-logos* es una

armonía dórica que fundamenta el papel parresiástico de Sócrates, y que, al mismo tiempo, constituye el criterio visible de su función como *básanos* o piedra de toque. Del lado del interlocutor, la relación *bíos-logos* se revela cuando el interlocutor da cuenta de su vida, y su armonía es puesta a prueba en contacto con Sócrates. Mientras él posea en esta relación con la verdad todas las cualidades que necesitan ser reveladas en el interlocutor, Sócrates puede probar la relación con la verdad de la existencia del interlocutor. El objetivo de la actividad parresiástica de Sócrates, entonces, es conducir al interlocutor a elegir la clase de vida (*bíos*) que estará en una concordancia de armonía dórica con el *logos*, la virtud, la valentía y la verdad.

En el *Ion* de Eurípides vimos la problematización de la parresía en la forma de un juego entre *logos*, verdad y *genos* (nacimiento) en las relaciones entre los dioses y los mortales; el papel parresiástico de Ion se funda en una genealogía mítica descendiente de Atenas. En el reino de las instituciones políticas la problematización de la parresía involucra un juego entre *logos*, verdad y *nomos* (ley), y el parresiasta está obligado a revelar esas verdades que asegurarán la salvación o el bienestar de la ciudad. Aquí la parresía es la cualidad personal de un orador con coraje y del líder político o de un consejero del rey. Y ahora con Sócrates la problematización de la parresía toma la forma de un juego entre *logos*, verdad y *bíos* (vida) en el reino de una relación personal de enseñanza entre dos seres humanos. Y la verdad que el discurso parresiástico revela es la verdad de la vida de alguien, i.e., la clase de relación que alguien tiene con la verdad: cómo se constituye a sí mismo como alguien que tiene que saber la verdad mediante *máthesis*, y cómo esta relación con la verdad se manifiesta ontológicamente y éticamente en su propia vida. La parresía, a su vez, se vuelve una característica ontológica del *básanos*, cuya armónica relación con la verdad puede funcionar como piedra de toque. El objetivo del interrogatorio que Sócrates conduce en su papel de piedra de toque, entonces, es probar la relación específica con la verdad de la existencia del otro.

En el *Ion* de Eurípides la parresía se oponía al silencio de

Apolo: en la esfera política, la parresía se opone a la voluntad del *demós*, o a aquellos que adulan los deseos de la mayoría o del monarca. En esta tercera clase, el juego filosófico socrático, la parresía se opone a la autoignorancia y a las falsas enseñanzas de los sofistas.

El papel de Sócrates como *básanos* aparece muy claramente en el *Laques*, pero en otros textos platónicos —la *Apología*, por ejemplo— este papel está presentado como una misión asignada a Sócrates por la oracular deidad de Delfos⁷⁷, a saber, Apolo —el mismo dios que guardaba silencio en *Ion*—. Y tal como el oráculo de Apolo estaba abierto a todo aquel que quisiera consultarlo, así, Sócrates se ofrecía a sí mismo para interrogar a cualquiera⁷⁸. El oráculo de Delfos era además tan enigmático y oscuro que uno no podía entenderlo sin saber qué clase de pregunta se estaba planteando, y qué clase de significado podía llegar a tener el pronunciamiento oracular en la vida de uno. De manera similar, el discurso de Sócrates requiere que uno supere su ignorancia acerca de su propia situación. Pero es claro que hay diferencias mayores. Por ejemplo, el oráculo predice lo que te pasará, mientras la parresía socrática tiene la intención de revelar quién es usted —no su relación con acontecimientos futuros, sino su presente relación con la verdad—.

No intento implicar que haya alguna progresión cronológica estricta entre las varias formas de parresía de las que hemos dado cuenta. Eurípides murió en el 407 a.C. y Sócrates fue condenado a muerte en el 399 a.C. En la cultura antigua la continuidad de las ideas y temas es incluso más pronunciada. Y estamos también bastante limitados en la cantidad de documentos disponibles de ese período. Es así que no hay una cronología precisa. Las formas de la parresía que vemos en Eurípides no generaron una tradición muy larga. Y al mismo tiempo que las monarquías helenísticas crecieron y se desarrollaron, la parresía política crecientemente asumió la forma de una relación personal entre el monarca y sus consejeros, y por ese motivo se hicieron más cercanas a la forma socrática.

Un énfasis creciente fue puesto en el arte real de gobernar y

la educación moral del rey. Y el tipo socrático de parresía tuvo una larga tradición entre los cínicos y otras escuelas socráticas. De este modo las divisiones eran casi contemporáneas cuando aparecieron, pero el destino histórico de las tres no es el mismo.

En Platón y en lo que sabemos de Sócrates por Platón, un problema mayor concierne al intento de determinar cómo hacer para que la parresía política, que involucra al *logos*, la verdad y el *nomos*, coincida con la parresía ética que involucra al *logos*, la verdad y el *bíos*. ¿Cómo pueden la verdad filosófica y la virtud moral relacionarse con la ciudad mediante el *nomos*? Ustedes ven esta cuestión en la *Apología*, el *Critón*, la *República*, y en las *Leyes*. Hay un texto muy interesante en las *Leyes*, por ejemplo, donde Platón dice que incluso en la ciudad gobernada por buenas leyes hay todavía necesidad de alguien que quiera usar la parresía para decir a los ciudadanos qué conducta moral deben observar⁷⁹. Platón distingue entre los guardianes de las leyes y el parresiasta, quien no monitorea la aplicación de las leyes, sino que, como Sócrates, dice la verdad acerca del bien de la ciudad y da consejos desde un punto de vista ético, filosófico. Y, hasta donde yo sé, es el único texto de Platón donde quien usa la parresía es una suerte de figura política en el campo de la ley.

En la tradición cínica —que también deriva de Sócrates— la problemática relación entre *nomos* y *bíos* se volverá directamente una oposición. Porque en esta tradición, el filósofo cínico es considerado el único capaz de asumir el papel de parresiasta. Y, como veremos en el caso de Diógenes, debe adoptar una actitud permanentemente negativa y crítica hacia cualquier clase de institución política y hacia cualquier clase de *nomos*.

Ustedes recordarán que la última vez que nos encontramos analizamos algunos textos del *Laques* de Platón donde vimos la emergencia, con Sócrates, de una nueva parresía “filosófica” muy diferente de las formas previas que examinamos.⁸⁰ En el *Laques* teníamos un juego con cinco jugadores principales. Dos de ellos,

Lisímaco y Melesias, eran ciudadanos atenienses aristocráticos de noble estirpe incapaces de asumir un papel parresiástico, porque no sabían cómo educar a sus propios hijos; Laques y Nicias, a su vez, estaban obligados a pedir la ayuda de Sócrates, quien aparecía como la figura parresiástica real. Así que podemos ver en estos movimientos de transición un desplazamiento sucesivo del papel parresiástico del aristócrata ateniense y el líder político —quienes anteriormente poseían tal papel— al filósofo, Sócrates. Tomando al *Laques* como punto de partida, podemos ahora observar en la cultura greco-romana el surgimiento y desarrollo de esta nueva clase de parresía que, pienso, puede ser caracterizada como sigue:

Primero, esta parresía es filosófica y había sido puesta en práctica durante siglos por los filósofos. Efectivamente, una gran parte de la actividad filosófica que se dio en la cultura greco-romana requería jugar ciertos juegos parresiásticos. Muy esquemáticamente, pienso que este papel filosófico involucra tres tipos de actividad parresiástica, todas ellas relacionadas unas con otras. 1) En tanto el filósofo tenía que descubrir y enseñar ciertas verdades acerca del mundo, la naturaleza, etc., asumió un papel epistémico. 2) Tomar una posición con respecto a la ciudad, las leyes, las instituciones políticas, etc., requirió, por añadidura, un papel político. 3) Y la actividad parresiástica también intentó elaborar la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y estética de sí mismo. La parresía tal como aparece en el campo de la actividad filosófica en la cultura greco-romana no es primariamente un concepto o un tema sino una práctica que trata de dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen con ellos mismos. Y pienso que nuestra propia subjetividad moral está enraizada, por lo menos en parte, en estas prácticas. Más precisamente, pienso que el criterio decisivo que identifica al parresiasta no va a ser encontrado en su nacimiento, ni en su ciudadanía, ni en su competencia intelectual, sino en la armonía que existe entre *logos* y *bíos*.

Segundo, el blanco de esta nueva parresía no es persuadir

a la asamblea sino convencer a alguien de que debe ocuparse de sí mismo y de los otros; y esto quiere decir que debe cambiar su vida. Este tema de cambiar la vida de uno, de la conversión, se vuelve más importante desde el siglo IV a.C. hasta comienzos de la cristiandad. Es esencial para las prácticas parresiásticas filosóficas. Claro que la conversión no es completamente diferente del cambio de idea que un orador, al hacer uso de la parresía, quería llevar a cabo cuando planteaba a sus compañeros ciudadanos despertarse, negarse a lo que previamente aceptaban, o aceptar lo que previamente negaban. Pero en la práctica filosófica la noción de cambiar de manera de pensar toma un significado más general y amplio desde que no es ya cuestión de alterar la creencia u opinión de uno sino de cambiar el estilo de la propia vida, la relación de uno con los otros y la relación de uno consigo mismo.

Tercero, estas nuevas prácticas parresiásticas implican un complejo aparato de relaciones entre el sí mismo y la verdad. Porque no sólo eran prácticas que se suponía que dotaban al individuo del conocimiento de sí, sino que este conocimiento de sí a su vez se suponía que garantizaba el acceso a la verdad para conocimientos ulteriores. El círculo implicado en conocer la verdad acerca de sí mismo para saber la verdad es característico de la práctica parresiástica desde el siglo IV, y ha sido uno de los enigmas problemáticos del pensamiento occidental, por ejemplo en Descartes o Kant.

Y un punto final que me gustaría subrayar acerca de esta parresía filosófica es que ha recurrido a numerosas técnicas, bastante diferentes de las técnicas del discurso persuasivo utilizadas previamente, y ya no está ligada al ágora, o a la corte del rey, sino que puede ser utilizada en numerosos lugares diversos.

La práctica de la parresía

En esta sesión y la semana próxima —en la última reunión del

seminario— me gustaría analizar la parresía filosófica desde el punto de partida de estas prácticas. Por “práctica” de la parresía quiero decir dos cosas: primero, el uso de la parresía en tipos específicos de relaciones humanas (a lo que me voy a referir esta noche); y, segundo, los procedimientos y técnicas empleadas en tales relaciones (que será el tópico de nuestra última sesión).

En las relaciones humanas

Por la carencia de tiempo y para ayudar a la claridad de la presentación, me gustaría distinguir tres clases de relaciones humanas que están implicadas en el uso de esta nueva parresía filosófica. Pero, es claro, éste es solamente un esquema general, puesto que hay varias formas intermedias.

Primero, la parresía se da como una actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida comunitaria. Segundo, la parresía puede ser vista en las relaciones humanas que ocurren en el marco de la vida pública. Y, finalmente, la parresía se da en el contexto de las relaciones personales (privadas) de los individuos. Más específicamente, podemos ver que la parresía como rasgo de la vida comunitaria fue elevadamente considerado por los epicúreos; la parresía como actividad o demostración pública fue un aspecto significativo del cinismo tanto como para ese tipo de filosofía que era una mixtura entre el cinismo y el estoicismo; y la parresía como un aspecto de las relaciones privadas se encuentra muy frecuentemente tanto en el estoicismo como en un estoicismo generalizado o común característico de escritores tales como Plutarco.

Vida comunitaria

A pesar de que los epicúreos, con la importancia que le dieron a la amistad, enfatizaron la vida comunitaria más que otros filósofos de su tiempo en esa época, uno puede también encontrar algunos grupos estoicos, tanto estoicos como filósofos

cínico-estoicos, que actuaron como consejeros morales y políticos de varios círculos y agrupaciones aristocráticas. Por ejemplo, Musonio Rufo fue consejero espiritual del sobrino de Nerón, Rubelio Plauto, y de su círculo; y el filósofo estoico-cínico Demetrio fue consejero de un grupo liberal antidemocrático en torno de Trásea Peto⁸¹. Trásea Peto, un senador romano, se suicidó después de ser condenado a muerte por el Senado durante el reinado de Nerón. Y Demetrio fue, diría, el *régisseur* de su suicidio. De este modo, al lado de la vida comunitaria de los epicúreos hay otras formas intermedias.

Está también el caso muy interesante de Epicteto. Epicteto era un estoico para quien la práctica de hablar abierta y francamente también era muy importante. Dirigió una escuela acerca de la cual conocemos unas pocas cosas a partir de los cuatro volúmenes sobrevivientes de las *Disertaciones* de Epicteto tal como fueron recopiladas por Arriano. Sabemos, por ejemplo, que la escuela de Epicteto estaba localizada en Nicópolis en una estructura permanente que permitía a los estudiantes compartir una real vida comunitaria.⁸² Se daban conferencias públicas y clases a las cuales se invitaba público y en las que los individuos podían plantear preguntas —aunque a veces tales individuos eran burlados y vituperados por los maestros—. También sabemos que Epicteto conducía tanto las conversaciones públicas con sus discípulos frente a una clase como las consultas privadas y entrevistas. Su escuela era una suerte de *École Normale* para quienes querían volverse filósofos o consejeros morales.

Por eso cuando les digo que la parresía filosófica se da como una actividad en tres tipos de relaciones, debo ser claro en que las formas que he elegido son sólo ejemplos orientadores; las prácticas reales eran mucho más complicadas e interrelacionadas.

Primero, entonces, el ejemplo de los grupos epicúreos que consideraban la práctica de la parresía en la vida comunitaria. Desgraciadamente, sabemos muy pocas cosas acerca de las comunidades epicúreas, y aun menos acerca de las prácticas parresiásticas en estas comunidades —lo que explica la brevedad de mi exposi-

ción—. Pero tenemos un texto intitulado “περὶ παρρησίας” [*Sobre el hablar franco*], escrito por Filodemo (quien está recopilando las clases [σχολαί] de Zenón de Sidón)⁸³. El texto no está completo, pero las piezas manuscritas existentes vienen de las ruinas de la biblioteca epicúrea descubierta en Herculano cerca de fines del siglo IX. Lo que ha sido preservado es muy fragmentario y bastante oscuro; y debo confesar que sin algunos comentarios del erudito italiano Marcello Gigante, no hubiese entendido mucho de este fragmentario texto griego.⁸⁴

Me gustaría subrayar los siguientes puntos de este tratado:

Primero, Filodemo considera a la parresía no sólo como una cualidad, virtud o actitud personal sino también como una τέχνη, *tejne* comparable tanto al arte de la medicina como al arte de pilotear una embarcación.⁸⁵ Como ustedes saben, la comparación entre la medicina y la navegación es muy tradicional en la cultura griega. Pero incluso sin esta referencia a la parresía, la comparación entre la medicina y la navegación es interesante por las siguientes dos razones:

1. La razón por la cual la *tejne* de navegación del piloto es similar a la *tejne* médica del médico es que en ambos casos, además de la necesidad de conocimiento teórico requerido también demanda un entrenamiento práctico para ser útil. Más aún, para hacer que estas técnicas operen, uno tiene que tener en cuenta no sólo las reglas y principios generales del arte, sino también los datos particulares, que son siempre específicos de una situación dada. Uno debe tener en cuenta las circunstancias particulares, y también lo que los griegos llamaron “*kairós*” [καιρός] o momento crítico⁸⁶. El concepto de *kairós* —el momento decisivo o crucial u oportunidad— ha tenido siempre un papel significativo en Grecia por razones epistemológicas, morales y técnicas⁸⁷. Lo que es de interés aquí es que dado que Filodemo está ahora asociando parresía con pilotaje o medicina, la está también considerando una técnica que se ocupa de casos individuales, situaciones específicas y la elección del *kairós* o momento decisivo⁸⁸. Utilizando nuestro vocabulario moderno, podríamos decir que la navega-

ción, la medicina y la práctica de la parresía son todas "técnicas clínicas".

2. Otra razón por la cual los griegos a menudo asociaron medicina y navegación es que en el caso de ambas técnicas, una persona (el piloto o el médico) debe tomar decisiones, dar órdenes o instrucciones, ejercer poder y autoridad, mientras los otros —la tripulación, el paciente, el grupo— deben obedecer si se quiere alcanzar el fin deseado. Consecuentemente la navegación y la medicina están también relacionadas con la política. Porque en política la elección de la oportunidad, del mejor momento, es algo crucial; y se supone que alguien es más competente que los otros, y por lo tanto tiene el derecho de dar las órdenes que los demás deben obedecer⁸⁹. En política, entonces, son indispensables técnicas que se sitúan en la raíz del arte del estadista considerado como arte de gobernar a la gente.

Si menciono esta antigua afinidad entre la medicina, la navegación y la política es para indicar que con la adición de las técnicas parresiásticas de la "orientación espiritual", un *corpus* de *tejnai* clínicas interrelacionadas se constituyó durante el período helenístico. Por supuesto que la *tejne* del piloto o navegación es primordialmente de significado metafórico. Pero un análisis de las varias relaciones que la cultura greco-romana creía que existían entre las tres actividades clínicas —la medicina, la política y la práctica de la parresía— sería importante.

Algunos siglos después, Gregorio de Nacianzo [c. 329-389 a.C.] llamaría a la orientación espiritual la "técnica de las técnicas", *τέχνη τέχων*, "*ars artium*", "*tejne tejnon*". Esta expresión es significativa dado que el arte de gobernar o la *tejne* política era anteriormente considerada como la *tejne tejnon* o el Arte Real. Pero desde el siglo IV d.C. al siglo XVII en Europa la expresión "*tejne tejnon*" se refiere usualmente a la orientación espiritual como la más significativa de las técnicas clínicas. Esta caracterización de la parresía como una *tejne* en relación con la medicina, la navegación y la política es indicativa de la transformación de la parresía en una práctica filosófica. Desde el arte médico de gobernar a los pacientes

y el arte del rey de gobernar a la ciudad y a sus súbditos, nos movemos al arte del filósofo de gobernarse a sí mismo y de actuar como una suerte de "guía espiritual" para otra gente.

Otro aspecto del texto de Filodemo concierne a las referencias que contiene acerca de la estructura de las comunidades epicúreas, pero comentaristas de Filodemo no están de acuerdo sobre la forma exacta, la complejidad y la organización jerárquica de tales comunidades. DeWitt piensa que la jerarquía existente estaba muy bien establecida y era compleja; sin embargo, Gigante piensa que era mucho más simple⁹⁰. Parece que había al menos dos categorías de maestros y dos tipos de enseñanza en las escuelas y grupos epicúreos.

Había una enseñanza "escolar" donde un maestro se dirigía a un grupo de estudiantes; y había también instrucción bajo la forma de entrevistas personales donde un maestro daba consejos y preceptos a los individuos miembros de la comunidad. Es así que los maestros menos jerarquizados daban clases solamente, los de más alto nivel daban clases y mantenían entrevistas personales. Por consiguiente, una distinción se delineaba entre la enseñanza general y la instrucción personal o guía. Esta distinción no es una diferencia de contenido, como entre temas teóricos y prácticos, especialmente dado que los estudios de física, cosmología y ley natural tuvieron significado ético para los epicúreos. Ni es una diferencia en la instrucción que contrasta la teoría ética con su aplicación práctica. Más bien la diferencia señala una distinción en la relación pedagógica entre maestro y discípulo o estudiante. En la situación socrática había un procedimiento que permitía al interlocutor descubrir la verdad acerca de sí mismo, la relación de su *bíos* con el *logos*; y el mismo procedimiento, al mismo tiempo, también le permitía ganar el acceso a verdades adicionales (acerca del mundo, las ideas, la naturaleza del alma, etc.). Con las escuelas epicúreas, sin embargo, hay la relación pedagógica de guía donde el maestro ayuda al discípulo a descubrir la verdad sobre sí mismo, pero hay ahora, por añadidura, una forma de enseñanza "autoritaria" en una relación colectiva donde alguien dice la yer-

dad a un grupo de otros. Estos dos tipos de enseñanza se volvieron un rasgo permanente de la cultura occidental. Y en las escuelas epicúreas sabemos que había el papel de "guía espiritual" para otros que estaba más elevadamente valuado que el del grupo de conferenciantes.

No quisiera concluir la discusión del texto de Filodemo sin mencionar una práctica en la que se involucraron, que podríamos llamar "confesión mutua" en grupo. Algunos de los fragmentos indican que había grupos de confesiones o encuentros donde cada uno de los miembros de la comunidad revelaba por turno sus pensamientos, faltas, mal comportamiento, etc. Conocemos muy poco de tales encuentros, pero al referirse a estas prácticas Filodemo usa una expresión interesante. Habla de esta práctica como "la salvación de uno por otro", "*to di'allelon sózesthai*" [*το δι' ἀλλήλων σῶζεσθαι*]⁹¹. La palabra "*sózesthai*" —salvarse a sí mismo— en la tradición epicúrea significa ganar acceso a una vida buena, bella y feliz. No se refiere a ninguna clase de vida después de la muerte o juicio divino. En la salvación de sí mismo, otros miembros de la comunidad epicúrea (el Jardín) tienen un papel decisivo que jugar como agentes necesarios que le permiten a uno descubrir la verdad acerca de sí mismo, y lo ayudan a obtener el acceso a una vida feliz. De ahí, el muy importante énfasis en la amistad en los grupos epicúreos.

Vida pública

Ahora me gustaría pasar a la práctica de la parresía en la vida pública mediante el ejemplo de los filósofos cínicos. En el caso de las comunidades epicúreas, sabemos muy poco sobre su estilo de vida pero tenemos alguna idea de su doctrina tal como es expresada en varios textos. Con los cínicos la situación es exactamente la inversa; porque conocemos muy poco de la doctrina cínica, incluso si había algo así como una doctrina explícita. Pero poseemos numerosos testimonios concernientes al modo de vida de los cínicos. Y no hay nada sorprendente acerca del estado de la cuestión, porque aun cuando los filósofos cínicos escribieron libros exactamente

como otros filósofos, estaban mucho más interesados en elegir y practicar un cierto modo de vida.

Un problema histórico concerniente al origen del cinismo es éste: la mayoría de los cínicos del siglo I d.C. y de épocas posteriores se refieren a Diógenes o a Antístenes como los fundadores de la filosofía cínica, y sin embargo estos fundadores del cinismo se relacionan a sí mismos, antes, con las enseñanzas de Sócrates⁹². De acuerdo con Ferrand Sayre⁹³, sin embargo, la secta cínica apareció sólo en el siglo II a.C., o dos siglos después de la muerte de Sócrates. Deberíamos ser un poco escépticos acerca de la explicación tradicional de la emergencia de las sectas cínicas —una explicación que a menudo se utiliza para dar cuenta de muchos otros fenómenos— que dice que el cinismo es meramente una forma negativa de individualismo agresivo que surge con el colapso de las estructuras políticas del mundo antiguo. Una explicación más interesante es dada por Sayre, quien explica la aparición de los cínicos en la escena filosófica griega como una consecuencia de la dilatada conquista del imperio macedónico. Más específicamente, nota que con las conquistas de Alejandro varios filósofos indios —especialmente la enseñanza monástica y ascética de las sectas indias como los gimnosofistas— se hicieron más familiares a los griegos.

Independientemente de qué podemos determinar acerca de los orígenes del cinismo, es un hecho que los cínicos fueron muy numerosos e influyentes desde fines del siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. Es así que en el 165 d.C., Luciano —a quien no le gustaban los cínicos— escribe: "En la ciudad pululan estas alimañas, particularmente aquellos que profesan los dogmas de Diógenes, Antístenes y Crates"⁹⁴. Parece, de hecho, que los autotitulados "cínicos" eran tan numerosos que el emperador Juliano, en su intento de revivir la cultura clásica griega, escribió una diatriba contra ellos vilipendiando su ignorancia, su grosería y retratándolos como un peligro para el imperio y la cultura greco-romana⁹⁵. Una de las razones por las que Juliano trató a los cínicos tan severamente se debió a su parecido general con los primeros cristianos. Y algunas de las similitudes pueden haber sido más que

la mera semejanza superficial. Por ejemplo, Peregrino (un cínico bien conocido a fines del siglo II d.C.) fue considerado una especie de santo por sus seguidores cínicos, especialmente por quienes juzgaban su muerte como una heroica emulación de la muerte de Hércules. Para demostrar su cínica indiferencia a la muerte, Peregrino se suicidó cremándose a sí mismo después de los juegos olímpicos del 167 d.C. Luciano, que fue testigo del acontecimiento, da una descripción satírica, sarcástica⁹⁶. Juliano estaba también decepcionado porque los cínicos no eran capaces de ser representantes de la antigua cultura greco-romana, porque él esperaba que hubiera algo así como un movimiento filosófico popular que pudiera competir con el cristianismo.

El alto valor que los cínicos le atribuyeron al modo de vida de una persona no significa que no hubiesen tenido interés en la filosofía teórica, sino que refleja su punto de vista de que la manera en que una persona vivía era una piedra de toque de su relación con la verdad —como vimos, también era el caso en la tradición socrática—. La conclusión que sacaron de esta idea socrática, sin embargo, fue que para proclamar las verdades que ellos aceptaban, de una manera que fuese accesible a todos, pensaron que su enseñanza tenía que consistir en un muy público, visible, espectacular, provocativo y a veces escandaloso modo de vida. Los cínicos, consecuentemente, instruían por medio de ejemplos y explicaciones asociadas a ellos. Querían que sus propias vidas fuesen un blasón de verdades esenciales que servirían entonces como una guía, o como un ejemplo a seguir por otros. Pero no hay nada en este énfasis cínico en la filosofía como un arte de vida que sea ajeno a la filosofía griega. Por eso aunque aceptemos la hipótesis de Sayre acerca del influjo filosófico indio en la doctrina y práctica de los cínicos, debemos no obstante reconocer que la actitud cínica es, en su forma básica, precisamente una versión extremadamente radicalizada de la muy griega concepción de la relación entre el modo de vida de uno y el conocimiento de la verdad. La idea cínica de que una persona no es nada más que su relación con la verdad, y que esta relación con la verdad toma la forma o se le da forma en su propia vida, eso, es completamente griego.

En las tradiciones platónica, aristotélica y estoica, los filósofos se refieren principalmente a una doctrina, texto, o, al menos, a algunos principios teóricos como referentes de su filosofía. En la tradición epicúrea, los seguidores de Epicuro se refieren tanto a su doctrina como también al ejemplo personal dado por Epicuro, a quien todo epicúreo trata de imitar. Epicuro originó la doctrina y fue además una personificación de ella. Pero ahora, en la tradición cínica, la referencia principal para la filosofía no son los textos o doctrinas sino las vidas ejemplares. Los ejemplos personales fueron también importantes en otras escuelas filosóficas, pero en el movimiento cínico —donde no había textos establecidos, ni una doctrina establecida reconocible— la referencia se hizo siempre a ciertas personalidades míticas o reales que se tomaron como fuentes del cinismo como modo de vida. Tales personalidades fueron el punto de partida de la reflexión y el comentario de los cínicos. Los personajes míticos a los que se alude incluyen a Hércules, Odiseo [Ulises], y Diógenes. Diógenes era una figura real, histórica, pero su vida se hizo tan legendaria que se transformó en una suerte de mito en tanto se sumaron anécdotas, escándalos, etc., a su vida histórica. Acerca de su vida real no sabemos tanto, pero es claro que se volvió una especie de héroe filosófico. Platón, Aristóteles, Zenón de Citio, etc., por ejemplo, fueron autores filosóficos y autoridades, pero no fueron considerados héroes. Epicuro fue ambas cosas, un autor filosófico y fue tratado por sus seguidores como una suerte de héroe. Pero Diógenes fue principalmente una figura heroica. La idea de que una vida de filósofo debería ser ejemplar y heroica es importante para entender la relación del cinismo con el cristianismo tanto como para comprender la parresía cínica como actividad pública.

Esto nos lleva a la parresía cínica⁹⁷. Los tipos principales de prácticas parresiásticas utilizadas por los cínicos eran: 1) sermones críticos, 2) comportamiento escandaloso, y 3) lo que llamaré "diálogo provocativo".

Primero, la prédica (sermón) crítica de los cínicos. El sermón es una forma de discurso continuo. Y, como ustedes saben, la

mayoría de los filósofos antiguos —especialmente los estoicos— se entregaron ocasionalmente a largos discursos donde presentaban sus doctrinas. Usualmente, sin embargo, hablaban frente a una audiencia bastante pequeña. A los cínicos, al contrario, les disgustaba esta clase de exclusión elitista y preferían dirigirse a grandes multitudes. Por ejemplo, les gustaba hablar en el teatro, o en un lugar donde la gente se hubiese reunido para una fiesta, acontecimiento religioso, competencia atlética, etc. Se paraban a veces en medio de la audiencia de un teatro y daban un discurso. Esta prédica pública no fue una innovación, porque tenemos testimonios de prácticas similares tan temprano como en el siglo V a.C. Algunos de los sofistas que vemos en los diálogos platónicos, por ejemplo, también se ocupaban de dar sermones extensos en cierta medida. El sermón cínico, sin embargo, tenía sus propias características específicas, y es históricamente significativo dado que esto permitió que temas filosóficos acerca del modo de vida propio se volvieran populares, i.e., llegaran a ser considerados por gente que permanecía fuera de la elección filosófica. Desde esta perspectiva, el sermón de los cínicos acerca de la libertad, el renunciamiento a la lujuria, la crítica cínica de las instituciones políticas y los códigos morales existentes, etc., también abrió las puertas a algunos temas cristianos. Pero los prosélitos cristianos no solamente hablaban sobre temas que eran a menudo similares a los de los cínicos, también se encargaron de la práctica de sermonear.

El sermón es todavía una de las formas principales del decir la verdad practicadas en nuestra sociedad, e involucra la idea de que la verdad debe ser dicha y enseñada no sólo a los mejores miembros de la sociedad, o a un grupo exclusivo, sino a todo el mundo.

Hay, sin embargo, muy poca doctrina positiva en el sermón de los cínicos: no hay afirmación directa de lo bueno o lo malo. En vez de eso los cínicos se refieren a la libertad (*eleuthería*) y a la autosuficiencia (*autárkeia*) como los criterios básicos para evaluar o clasificar un comportamiento o un modo de vida. Para los cínicos la condición principal para la felicidad humana es la *autárkeia*, auto-suficiencia o independencia, donde lo que necesitas tener o lo

que decides hacer no depende de otra cosa que de ti mismo. Como consecuencia —dado que los cínicos tenían las actitudes más radicales— prefirieron un estilo de vida completamente natural. Se suponía que una vida natural eliminaba todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, la opinión, etc. Consecuentemente, la mayoría de sus sermones parecen estar directamente contra las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley y cualquier clase de estilo de vida que dependiese de tales instituciones o leyes. Para decirlo brevemente, su prédica era en contra de todas las instituciones sociales en tanto tales instituciones ponían trabas a la libertad e independencia de uno.

La parresía cínica también ha recurrido al comportamiento o actitud escandalosos que cuestionaban hábitos colectivos, opiniones, estándares de decencia, reglas institucionales, etc. Se usaron varios procedimientos. Uno de ellos era la inversión de roles, como se puede ver en el Cuarto Discurso de Dión Crisóstomo, donde se narra el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro. Este encuentro, al que muchas veces se refieren los cínicos, no tuvo lugar en la privacidad de la corte de Alejandro sino en la calle, al aire libre. El rey se para mientras Diógenes está sentado de brazos cruzados en su barril. Diógenes ordena a Alejandro que salga de donde está porque tapa la luz y no puede gozar del calor del sol. El ordenar a Alejandro que salga del lugar para que la luz del sol pueda alcanzar a Diógenes es una afirmación de la relación directa y natural que el filósofo tiene con el sol, en contraste con la genealogía mítica donde el rey, como descendiente de un dios, se supone que personifica al sol.

Los cínicos también emplearon la técnica del desplazamiento o transposición de una regla de un dominio donde la regla era aceptada a un dominio donde no lo era para mostrar cuán arbitraria era la regla. Una vez, durante las competencias atléticas y carreras de caballos de los juegos ístmicos, Diógenes, quien estaba importunando a todo el mundo con sus francos comentarios, tomó una corona de pino y se la puso en la cabeza como si hubiese alcanzado la victoria en una competencia atlética. Y los magistrados estaban

muy contentos con este gesto porque pensaban que era, al fin, una buena ocasión para castigarlo, para excluirlo, para librarse de él. Pero él explicó que había puesto una corona sobre su cabeza porque había alcanzado una victoria mucho más difícil contra la pobreza, el exilio, el deseo y sus propios vicios que la de los atletas que habían salido victoriosos en la lucha, las carreras y el lanzamiento de disco⁹⁸. Y más tarde o durante los juegos, vio dos caballos luchando y pateándose uno a otro hasta que uno de ellos salió corriendo. Entonces Diógenes fue y puso una corona en la cabeza del caballo que se mantuvo en su lugar⁹⁹. Estos dos desplazamientos simétricos tienen el efecto de plantear la pregunta “¿qué están haciendo ustedes realmente cuando premian a alguien con una corona en los juegos ístmicos?”, porque si la corona es el premio para alguien por una victoria moral, entonces Diógenes se merece una corona. Pero si es solamente una cuestión de fuerza física superior, entonces no hay razón para que no se le dé una corona al caballo.

La parresía cínica es sus aspectos escandalosos también utilizaba la práctica de juntar dos reglas de conducta que parecen ser remotas y contradictorias una con otra. Por ejemplo, respecto del problema de las necesidades corporales: ustedes comen. No hay escándalo en comer. Así que ustedes pueden comer en público (mientras que para los griegos esto no es obvio y se le reprochó a veces a Diógenes que comiera en el ágora). Dado que Diógenes comía en el ágora, pensó que no había razón para no masturbarse en el ágora; porque en ambos casos estaba satisfaciendo una necesidad corporal (añadiendo que “desearía que fuera tan fácil desterrar el hambre como frotarse el vientre”¹⁰⁰). Bien, no trataré de disimular la desvergüenza (*anaídeia*) de los cínicos como una práctica o técnica escandalosa.

Como ustedes saben la palabra “cínico” viene del vocablo griego que significa “como perro” (*kynikoi*); y Diógenes fue llamado “el perro”. De hecho, la primera y única referencia contemporánea a Diógenes se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles¹⁰¹, donde Aristóteles nunca menciona el nombre “Diógenes” sino que lo llama justamente “el perro”. Los filósofos nobles de Grecia, que

usualmente pertenecían a un grupo de elite, casi siempre desdénaron a los cínicos.

Los cínicos también usaron otra técnica parresiástica, a saber, el “diálogo provocativo”. Para darles a ustedes un ejemplo más preciso de este tipo de diálogo —que deriva de la parresía socrática— he elegido un pasaje del Cuarto Discurso sobre la monarquía de Dión Crisóstomo de Prusa (c.40-110 d.C.).

¿Saben ustedes quién es Dión Crisóstomo? Bien, es un tipo muy interesante de la última mitad del siglo I y principios del II de nuestra era. Nació en Prusa, en Asia Menor, de una rica familia romana que jugó un papel prominente en la vida de la ciudad. La familia de Dión era la típica de los opulentos notables de provincia que produjeron tantos escritores, oficiales, generales, incluso emperadores, para el imperio romano. Llegó a Roma posiblemente como un retórico profesional, pero hay algunas controversias respecto de esto. Un catedrático norteamericano, C.P. Jones, ha escrito un muy interesante libro acerca de Dión Crisóstomo que describe la vida social e intelectual en el imperio romano en tiempos de Dión¹⁰². En Roma, Dión Crisóstomo se familiariza con Musonio Rufo, el filósofo estoico, y, posiblemente por medio de él, se encontró involucrado con algunos círculos liberales opuestos generalmente al poder personal tiránico. Fue subsecuentemente exiliado por Domiciano —a quien no le gustaban sus puntos de vista—, y de este modo comenzó una vida de vagabundeo para la cual adoptó la vestimenta y las actitudes de los cínicos durante varios años. Cuando fue finalmente autorizado a volver a Roma después del asesinato de Domiciano, empezó una nueva carrera. Su anterior fortuna volvió a él y se transformó en un rico y famoso maestro. Por un tiempo, sin embargo, tuvo el estilo de vida, la actitud, los hábitos y los puntos de vista de un filósofo cínico. Pero debemos tener en cuenta el hecho de que Dión Crisóstomo no fue un cínico “puro”; y quizás con su bagaje intelectual, su descripción del juego parresiástico cínico lo pone a éste más cerca de la tradición socrática que la mayoría de las prácticas cínicas vigentes.

En el Cuarto Discurso de Dión Crisóstomo pienso que uste-

des pueden encontrar las tres formas de la *parresía* cínica. El final del discurso es una suerte de sermón, y, de principio a fin, hay referencias al comportamiento escandaloso de Diógenes y ejemplos que ilustran el provocativo diálogo de Diógenes con Alejandro. El tópico del discurso es el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro el Grande que realmente tuvo lugar en Corinto. El discurso empieza con los pensamientos de Dión concernientes a ese encuentro (1-14), después sigue un diálogo que retrata la naturaleza de la conversación de Diógenes y Alejandro (15-81) y termina con una larga, continua, discusión —narrada como una ficción por Diógenes— con respecto a tres tipos de estilos de vida defectuosos o engañadores (82-139). Muy al principio del discurso, Dión critica a aquellos que presentan el encuentro entre Diógenes y Alejandro como un encuentro entre iguales: un hombre famoso por su liderazgo y victorias militares; el otro, famoso por su estilo de vida libre y autosuficiente y su austera y natural virtud moral. Dión no quiere que la gente alabe a Alejandro justamente porque él, un rey poderoso, hace caso omiso de un pobre tipo como Diógenes. Insiste en que Alejandro realmente se sintió inferior a Diógenes y estaba también un poco envidioso de su reputación, porque, a diferencia de Alejandro que quería conquistar el mundo, Diógenes no necesitaba hacer nada para hacer lo que quería hacer:

Además, Alejandro tenía necesidad de la falange macedónica, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día sino de noche, allí donde le gustara ir. Además, Alejandro necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie sino que decía a todos la verdad, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él

juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro, ni por las riquezas juntas de los medos y los persas.¹⁰³

De este modo está claro que Diógenes aparece aquí como maestro de verdad, y desde este punto de vista, Alejandro es inferior a él y sabe de su inferioridad. Pero aunque Alejandro tiene algunos vicios y defectos de carácter, no es un mal rey y elige jugar el juego *parresiástico* de Diógenes.

Así pues Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo, resulta natural que los hombres valientes sientan amor por los que tienen coraje, mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como enemigos y, además, tienen amor y acogen a los villanos. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza (*parresía*) son las más agradables de las virtudes, mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer nada más que a los que vienen a pedirle favores, mientras que, por el contrario, los primeros no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad.¹⁰⁴

El juego *parresiástico* cínico que comienza no es, en algunos aspectos, muy diferente del diálogo socrático, dado que hay un intercambio de preguntas y respuestas. Pero hay, al menos, dos significativas diferencias. Primero: en el juego *parresiástico* cínico es Alejandro quien tiende a plantear las preguntas y Diógenes, el filósofo, quien contesta —a la inversa del diálogo socrático—. Segundo, mientras Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes quiere herir el orgullo de Alejandro. Por ejemplo, al principio del intercambio, Diógenes lo llama bastardo (18) y le dice que quien afirma ser un rey no es muy distinto de un niño que, después de haber ganado un juego, se pone una corona sobre

su cabeza y declara que es el rey (47-49). Claro está, todo esto no es muy placentero de escuchar para Alejandro. Pero ése es el juego de Diógenes: asestar un golpe al orgullo de su interlocutor, forzarlo a reconocer que no es lo que declara ser —que es algo bastante diferente del intento socrático de mostrar a alguien que es un ignorante de lo que declara saber—. En los diálogos socráticos, ustedes a veces ven que se hiera el orgullo de alguien cuando se lo compele a reconocer que no sabe lo que declara saber. Por ejemplo, cuando Calicles es llevado a darse cuenta de su ignorancia, renuncia a toda discusión porque su orgullo ha sido herido. Pero éste es sólo un efecto colateral, como lo era, del objetivo principal de la ironía socrática, que es mostrar a alguien que es ignorante de su propia ignorancia. En el caso de Diógenes, sin embargo, el orgullo es el objetivo principal y el juego de ignorancia/conocimiento es un efecto colateral.

A partir de estos ataques al orgullo del interlocutor, ustedes ven que el interlocutor es llevado al límite del primer contrato parresiástico, a saber, acordar en jugar el juego, elegir involucrarse en la discusión. Alejandro quiere involucrar a Diógenes en la discusión, al aceptar sus insolencias e insultos, pero hay un límite. Y cada vez que Alejandro se siente insultado por Diógenes, se enfurece y está cerca de abandonarla, incluso de tratar brutalmente a Diógenes. De este modo, ustedes ven, el juego parresiástico cínico es jugado muy en los límites del contrato parresiástico. Borda la transgresión porque el parresiasta puede haber hecho demasiadas observaciones insultantes. Aquí hay un ejemplo de este juego en el límite del acuerdo parresiástico de involucrarse en una discusión:

Añadió luego que Alejandro no llevaba el signo por el cual se conoce a los reyes (...) —¿Y, cuál es?, dijo Alejandro. —Aquél, replicó Diógenes, propio de la reina de las abejas. ¿O acaso no has oído decir que, por obra de la naturaleza, posee ese signo, no por herencia ni por raza, como vosotros aseguráis tenerlo, por ser descendientes de Heracles? —Pero, ¿qué señal es ésa?, dijo Alejandro. —¿No has oído decir, a las gentes del campo, contestó Diógenes, que solamente esta abeja tiene aguijón, por-

que no necesita usar armas contra nadie, pues ninguna de las otras abejas disputará con ella por su realeza ni peleará contra ella si tiene esa señal? Tú, al contrario, me parece que no solamente llevas armas, sino que las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.¹⁰⁵

Las razones de Diógenes: si usas armas, tienes miedo. Nadie que tiene miedo puede ser un rey. Entonces, dado que Alejandro usa armas, no puede ser realmente un rey. Y, es claro, Alejandro no está muy complacido con esta lógica. Y Dión continúa: “Ante estas palabras, Alejandro se le acercó blandiendo su espada”. Ese gesto, claro, hubiese sido la ruptura, la transgresión del juego parresiástico. Cuando el diálogo llega a este punto, hay dos posibilidades disponibles para Diógenes de traer a Alejandro de vuelta al juego. Una manera es la siguiente: Bien, todo está bien. Sé que estás indignado y eres también libre. Tienes tanto la habilidad como la posibilidad legal de matarme. Pero ¿serás lo bastante valiente para escuchar la verdad de mí, o serás tan cobarde como para matarme? Y, por ejemplo, después de que Diógenes insulta a Alejandro en un momento de este diálogo, le dice:

Enfádate y salta contra esos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero sé que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.¹⁰⁶

Diógenes, entonces, voluntariamente enfurece a Alejandro, y después, dice: “Bien, puedes matarme; pero si haces eso, nadie más te dirá la verdad.” Y hay aquí un cambio, se delinea un nuevo contrato parresiástico con un límite nuevo impuesto por Diógenes: o me matas o sabrás la verdad. Esta suerte de valiente chantaje del interlocutor en nombre de la verdad hace una positiva impresión

en Alejandro. "Entonces se maravilló Alejandro de la valentía y la falta de miedo del hombre" (76). Así Alejandro decide permanecer en el juego, y un nuevo acuerdo se realiza en consecuencia.¹⁰⁹

Otro medio que Diógenes emplea para volver a llevar a Alejandro al juego es más sutil que el desafío anterior: Diógenes también usa argucias. Esta argucia es diferente de la ironía socrática; porque, como todos ustedes saben, en la ironía socrática, Sócrates finge ser tan ignorante como su interlocutor, así ese interlocutor no se avergüenza de revelar su propia ignorancia, y por consiguiente de no contestar a las preguntas de Sócrates. Ése, al menos, fue el principio de la ironía socrática.

La argucia de Diógenes es un tanto diferente; porque en el momento en el que su interlocutor está por abandonar el intercambio, Diógenes dice algo que su interlocutor cree que es un halago. Por ejemplo, después de haber llamado bastardo a Alejandro —lo que no es muy bien recibido por éste—, Diógenes le dice:

¿O no es Olímpide¹⁰⁷ la que suele propalar que tú no has nacido de Filipo, sino de un dragón o de Amón o no sé quién entre los dioses, semidioses o animales salvajes? Según eso, ninguna duda de que tú seas un bastardo.

Entonces Alejandro sonrió y se gozó como no lo había hecho jamás hasta aquel momento, y le pareció que Diógenes no solamente no era un fanfarrón, sino el más agudo de todos los mortales, y el único que sabía hacérsele agradable.¹⁰⁸

Mientras el diálogo socrático traza un sendero intrincado y ondulado desde un entendimiento ignorante a un darse cuenta de la ignorancia, el diálogo cínico es mucho más parecido a una batalla, o a una guerra, con picos de gran agresividad y momentos de calma pacífica —intercambios pacíficos que, claro está, son trampas adicionales para el interlocutor—. En el Cuarto Discurso, Dión Crisóstomo explica la racionalidad detrás de esta estrategia de mezclar agresividad y dulzura; Diógenes le pregunta a Alejandro:

¿Tú no has oído contar el cuento africano?¹⁰⁹ Alejandro declaró no haberlo oído nunca. Diógenes, a continuación, le contó la historia sin hacerse rogar y con agrado, porque quería devolver al príncipe la alegría, como hacen las nodrizas con los niños, cuando les han dado azotes, para consolarlos y entretenerlos, les cuentan una historia.¹¹⁰

Y un poco más tarde, Dión agrega:

Diógenes, pues, se dio cuenta de que Alejandro estaba excitado y que tenía el alma muy inquieta y se divertía con él y lo llevaba en todas direcciones para ver si podía apartarlo un poco de su orgullo y arrancar de raíz sus falsas opiniones. Además, Diógenes se había dado cuenta, en efecto, de que Alejandro ahora estaba encantado, ahora enfadado consigo mismo, y que el alma del príncipe era presa de indecisión, como el aire en el tiempo del solsticio, cuando de una misma nube cae lluvia y después resplandece el sol.¹¹¹

El encanto de Diógenes, sin embargo, es sólo un medio para avanzar en el juego y preparar el camino para nuevos intercambios agresivos. Consecuentemente, después de que Diógenes complació a Alejandro con sus observaciones acerca de su "bastarda" genealogía, y consideró la posibilidad de que Alejandro pudiera ser el hijo de Zeus, va más lejos aún: le cuenta a Alejandro que cuando Zeus tiene un hijo, le da a su hijo señales de su divino nacimiento. Es claro que Alejandro piensa que él tiene tales señales. Alejandro, entonces, le pregunta a Diógenes cómo puede ser un buen rey. Y la respuesta de Diógenes es netamente un retrato moral de la monarquía.

Y bien, es tan importante ser verdaderamente un rey y mal príncipe al mismo tiempo, como ser malamente bueno. El rey, en efecto, es entre los hombres el mejor, siempre que sea el más bravo, el más justo y el más amigo de sus semejantes, el más invencible en todo esfuerzo y en todo deseo; o ¿tendrás tú al hombre que no sabe conducir una carroza por cochero, al que no sabe gobernar un navío por piloto, al que no sabe

curar por médico? No sería posible esto, ni aun cuando todos los griegos y todos los extranjeros afirmasen lo contrario y proveyesen al personaje de numerosas diademas y cetros y tiaras, como si ataran collares al cuello de los niños expósitos por temor a que no puedan ser reconocidos sin esto. De igual manera que no es posible gobernar un navío sin las cualidades de piloto, tampoco se puede ser rey sin las cualidades de rey.¹¹²

Vemos aquí la analogía entre el arte de gobernar y la navegación y la medicina, que ya habíamos observado antes. Como "hijo de Zeus", Alejandro piensa que tiene señales o signos para mostrar que es un rey de origen divino. Pero Diógenes le muestra a Alejandro que el carácter real verdaderamente no está ligado a un estatuto especial de nacimiento, poder, etc. Más bien, el único modo de ser un rey verdadero es comportarse como uno. Y cuando Alejandro le pregunta cómo puede él aprender este arte de la realeza, Diógenes le dice que no puede ser aprendido, porque uno es noble por naturaleza (26-31).

Aquí el juego llega a un punto en el que Alejandro no se da cuenta de su carencia de conocimiento, como en el diálogo socrático. Descubre, más bien, que él no es de ninguna manera quien pensaba que era, a saber, un rey por nacimiento real, con señales de su *status* divino, o rey por su poder superior, etc. Es llevado a un punto en el cual Diógenes le dice que la única manera de ser un rey real es adoptar el mismo tipo de *ethos* que el filósofo cínico. Y en este punto del intercambio, Alejandro no tiene nada más que decir.

En el caso del diálogo socrático también pasa, a veces, que la persona a la cual Sócrates ha estado interrogando ya no sabe qué decir, Sócrates reinicia el discurso al presentar una tesis positiva y entonces el diálogo termina. En este texto de Dión Crisóstomo, Diógenes comienza con un discurso continuo, sin embargo su discusión no presenta la verdad de una tesis positiva, sino que se contenta con dar una descripción precisa de los tres modos defectuosos de vida ligados al carácter real. El primero está consagrado a la riqueza, el segundo a los placeres físicos y el tercero a la gloria

y el poder político. Estos tres estilos de vida están personificados por tres *daimones* o espíritus.

El concepto de *daimon* fue popular en la cultura griega, e incluso devino un concepto filosófico —en Plutarco, por ejemplo—. La lucha contra los *daimones* malignos en el ascetismo cristiano tuvo precursores en la tradición cínica. De paso, sobre el concepto de "demonio" ha sido elaborado un excelente artículo en el *Dictionnaire de Spiritualité*.¹¹³

Diógenes da una indicación de los tres *daimones* con los que Alejandro debe luchar a lo largo de su vida, y que constituyen el blanco de una "lidia espiritual" —*combat spirituel*— permanente. Claro que esta frase no aparece en el texto de Dión, porque aquí no es tanto un contenido puntual el que es específico e importante, sino la idea de práctica parresiástica que permite a alguien luchar una guerra espiritual consigo mismo.

Y pienso que incluso podemos ver en el agresivo encuentro entre Alejandro y Diógenes una lidia que ocurre entre dos clases de poder: el poder político y el poder de la verdad. En esta lidia, el parresiasta acepta y afronta un peligro permanente: Diógenes se expone a sí mismo al poder de Alejandro desde el principio al fin del Discurso. Y el efecto principal de esta lidia parresiástica con el poder no es llevar al interlocutor a una nueva verdad, a un nuevo nivel de conciencia de sí mismo; es dejar que el interlocutor interiorice esta lidia parresiástica, para luchar en sí mismo contra sus propios defectos y estar consigo mismo de la misma manera en que Diógenes estuvo con él.

*Relaciones personales*¹¹⁴

Me gustaría analizar ahora el juego parresiástico en el marco de las relaciones personales, seleccionando algunos ejemplos de Plutarco y Galeno que, pienso, ilustran algunos de los problemas técnicos que se pueden plantear.

En Plutarco hay un texto que está explícitamente consagrado al problema de la parresía.

Al encarar algunos aspectos del problema parresiástico,

Plutarco trata de contestar la pregunta "¿Cómo es posible reconocer a un verdadero parresiasta o a quien dice la verdad?" Y del mismo modo: "¿Cómo es posible distinguir a un parresiasta de un adulator?". El título de este texto, que viene de la *Moralia* de Plutarco, es "Cómo distinguir a un adulator de un amigo".¹¹⁵

Pienso que tenemos que subrayar varios puntos en este ensayo. Primero, ¿por qué necesitamos, en nuestra vida personal, tener algún amigo que juegue el rol de parresiasta, de quien dice verdad? La razón que da Plutarco se fundamenta en la clase predominante de relación que tenemos a menudo con nosotros mismos, a saber, una relación de "philautía" [φιλαυτία] o "amor a sí mismo". Esta relación de amor a sí mismo es, para nosotros, el fundamento de una persistente ilusión acerca de lo que realmente somos:

Esto proporciona al adulator un gran espacio abierto en medio de la amistad, al tener como una útil base de operaciones contra nosotros nuestro propio amor por nosotros mismos, por el que, siendo cada uno mismo el principal y el más grande adulator de sí mismo, admite sin dificultad al de afuera como testigo, juntamente con él, y como autoridad aliada y garante de las cosas que piensa y desea. Pues el que es censurado como amante de aduladores es muy amante de sí mismo, ya que, a causa de su benevolencia, desea y cree tener él todas las cualidades, deseo este que, en cierto modo, no es absurdo, pero cuya creencia es peligrosa y necesita mucha precaución. Pero si, en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, "de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres" (*Leyes*, 730c), el adulator corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pitio, por cuanto siempre contradice la máxima "conócete a ti mismo", creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir.¹¹⁶

Somos nuestros propios aduladores, y es para deshacer esta

relación espontánea que tenemos con nosotros mismos, para librarnos de nuestra *philautía*, que necesitamos un parresiasta.

Pero es difícil reconocer y aceptar a un parresiasta. Porque no sólo es difícil distinguir a un verdadero parresiasta de un adulator, sino porque por nuestra *philautía* no estamos ni siquiera interesados en reconocer a un parresiasta. Es así que en este texto está en juego el problema de determinar los criterios indubitables que nos permitirían distinguir al genuino parresiasta que necesitamos tan de mal grado para librarnos nosotros mismos de nuestra propia *philautía* del adulator, quien "representa el papel de un amigo con la gravedad de un trágico" (50e)¹¹⁷. Y esto implica que nosotros estamos en posesión de una suerte de "semiología" del real parresiasta. Para contestar a la pregunta "¿Cómo podemos reconocer a un verdadero parresiasta?" Plutarco propone dos criterios principales. Primero, hay una conformidad entre lo que dice quien dice realmente la verdad y cómo se comporta; y aquí ustedes reconocen la armonía socrática del *Laques*, donde Laques explica que le puede creer a Sócrates como quien dice la verdad acerca del coraje en tanto vio que Sócrates había tenido coraje realmente en Delio, y, en consecuencia, que exhibía un acuerdo armonioso entre lo que decía y lo que hacía. Hay también un segundo criterio, que es la permanencia, la continuidad, la estabilidad y firmeza del verdadero parresiasta, el verdadero amigo con respecto a sus elecciones, sus opiniones y sus pensamientos:

...es necesario ver la uniformidad y continuidad de su manera de pensar; si se alegra con las mismas cosas y si dirige y ordena su propia vida hacia un único modelo, como conviene a un hombre libre, amante de una amistad y trato del mismo carácter. Así, en efecto, es el amigo. Pero el adulator, por no tener una sola morada de su carácter, ni vivir una vida elegida por él mismo, sino para otros, y modelándose y adaptándose para otro, no es ni simple ni uno, sino variado y complicado, por correr y cambiar de forma como el agua vertida de uno a otro contenido, según sean los que lo reciben.¹¹⁸

Es claro que hay un montón de otras cosas muy interesantes acerca de este ensayo. Pero querría poner el acento en dos temas principales. Primero, el tema de la autodesilusión, y su relación con la *philautía*, que no es algo completamente nuevo. Pero, en el texto de Plutarco ustedes pueden ver que esta noción de autodesilusión como una consecuencia del amor a sí mismo es claramente diferente de estar en un estado de ignorancia acerca de la propia carencia de conocimiento de sí, un estado que Sócrates intenta superar.

La concepción de Plutarco enfatiza el hecho de que no sólo somos incapaces de saber que no sabemos nada sino que incluso somos incapaces de saber, exactamente, qué somos. Y pienso que este tema de la autodesilusión se vuelve cada vez más importante en la cultura helenística. En el período de Plutarco es algo realmente significativo.

Un segundo tema que me gustaría tocar es la estabilidad del ánimo. Esto no es tampoco nuevo, pero para los últimos estoicos la noción de estabilidad toma gran importancia. Y hay una obvia relación entre estos dos temas —el tema de la autodesilusión y el de la constancia o persistencia de ánimo—. Porque destruir la autodesilusión y adquirir y mantener continuidad de ánimo son dos actividades ético-morales que están ligadas una a la otra. La autodesilusión que le impide a uno saber quién o qué es, y todos los cambios en sus pensamientos, sentimientos y opiniones que lo fuerzan a moverse de un pensamiento a otro, de un sentimiento a otro o de una opinión a otra, demuestran esta ligazón. Porque si uno es capaz de discernir exactamente qué es, entonces, se fijará en el mismo punto, y no será movido por nada. Si uno es movido por cualquier clase de estímulo, sentimiento, pasión, etc., entonces no es capaz de permanecer cerca de sí mismo, uno es dependiente de algo más, está siendo conducido a diferentes asuntos y, consecuentemente, uno no es capaz de mantener una posesión de sí completa.

Estos dos elementos —ser desilusionado acerca de uno mismo y ser conmovido por los cambios del mundo y de sus pensamientos— se desarrollaron y ganaron importancia en la tradición cris-

tiana. En la temprana espiritualidad cristiana, Satanás es a menudo representado como el agente de ambos: de la autodesilusión (como opuesta al renunciamiento del yo) y de la movilidad de ánimo —la inestabilidad o inconstancia del alma como opuesta a la *firmitas* en la contemplación de Dios—. Sujetar el propio ánimo a Dios era un modo, primero, de renunciar al sí mismo y así de eliminar cualquier clase de autodesilusión¹¹⁹. Y era también un modo de adquirir una estabilidad ética y ontológica. Por eso es que, creo, podemos ver en el texto de Plutarco —en el análisis de la relación entre parresía y adulación— algunos elementos que incluso se vuelven significativos para la tradición cristiana.

Me gustaría referirme ahora, muy brevemente, a un texto de Galeno (130-200 d.C.) —el famoso médico de fines del siglo II— donde ustedes pueden ver el mismo problema: ¿cómo es posible reconocer al real parresiasta? Galeno plantea esta cuestión en su ensayo “El diagnóstico y cura de las pasiones del alma”, donde explica que para que un hombre se libere a sí mismo de sus pasiones necesita un parresiasta, porque justamente como en Plutarco un siglo antes, la *philautía*, el amor a sí mismo, es la raíz de la desilusión:

...vemos los defectos de los otros pero permanecemos ciegos ante aquellos que nos conciernen a nosotros mismos. Todos los hombres admiten la verdad de esto, y, además, Platón dio la razón de ello (*Leyes*, 731e) Dice que el amante es ciego en el caso del objeto de su amor. Si, consecuentemente, cada uno de nosotros se ama a sí mismo más que a nada, debe permanecer ciego en su propio caso...

Hay pasiones del alma que todo el mundo conoce: ira, furia, miedo, congoja, envidia y lujuria violenta. En mi opinión, la excesiva vehemencia al amar u odiar algo es también una pasión: pienso que el dicho “la moderación es lo mejor” es correcto, dado que ninguna acción no moderada es buena. ¿Cómo, entonces, puede un hombre desconectarse de estas pasiones si no sabe primero que las tiene? Pero como dijimos, es imposible conocerlas dado que nos amamos a nosotros mismos en exceso. Incluso si este dicho no permitiera juzgarte a ti mismo, te permitiría

juzgar a otros a quienes nunca amaste ni odiaste. En cualquier momento que escuches a alguien en la ciudad ser elogiado porque no adula a nadie, asóciate a ese hombre y juzga desde su propia experiencia si es la clase de hombre que dicen que es...

Cuando un hombre no saluda a los poderosos y a los ricos por el nombre, cuando no los visita, cuando no come con ellos, cuando vive una vida disciplinada, cuenta con que ese hombre dice la verdad; trata, también, de tener un conocimiento más profundo de qué clase de hombre es (y esto viene después de una larga relación). Si encuentras tal hombre, convócalo y habla con él un día en privado; pídele que te revele en seguida cualquiera de las pasiones anteriormente mencionadas que pueda ver en ti. Dile que serás el más agradecido por este servicio y que verás en él a tu liberador más que si te hubiera salvado de una enfermedad del cuerpo. Hazlo que te prometa revelar si en algún momento te ve afectado por alguna de las pasiones que he mencionado.¹²⁰

Es interesante notar que en este texto, el parresiasta —que todos necesitan para librarse de su propia autodesilusión— no precisa ser un amigo, alguien que uno conozca, alguien con quien uno esté familiarizado. Y esto, pienso, constituye una muy importante diferencia entre Galeno y Plutarco. En Plutarco, Séneca y la tradición que deriva de Platón, el parresiasta necesita ser siempre un amigo. Y esta relación de amistad está siempre en la raíz del juego parresiástico. Hasta donde sé, por primera vez en Galeno el parresiasta ya no necesita ser un amigo. Incluso es mucho mejor, Galeno nos dice, que el parresiasta sea alguien que uno no conozca para que sea completamente neutral. Un buen decidor de verdad, quien le da a uno consejos honestos acerca de uno mismo, no lo odia, pero tampoco lo ama. Un buen parresiasta es alguien con quien no se tiene previamente una relación particular.

Pero, claro, uno no puede elegirlo fortuitamente. Uno debe contrastar algunos criterios para saber si es realmente capaz de revelar sus faltas. Y para esto uno debe haber oído de él. ¿Tiene una buena reputación?, ¿es lo bastante maduro?, ¿es lo bastante rico? Es muy importante que el que juega el papel de parresiasta sea por

lo menos tan rico o más rico que uno. Porque si él es pobre y uno es rico, entonces las oportunidades de que sea un adulator serán mayores, dado que está ahora entre sus intereses seño¹²¹.

Los cínicos, es claro, hubiesen dicho que alguien que es rico, que tiene una relación positiva con la riqueza, no puede realmente ser sabio; por eso no es válido elegirlo como parresiasta. La idea de Galeno de seleccionar a alguien que es tan rico como uno para actuar como quien dice la verdad le hubiese parecido ridícula a un cínico.

Pero es también interesante notar que, en este ensayo, quien dice la verdad no necesita ser un médico. Porque pese al hecho de que Galeno mismo era médico, estaba a veces obligado a “curar” las pasiones excesivas de otros, y a menudo tenía éxito al hacerlo, él no requiere del parresiasta que fuera un médico o que tuviera la capacidad de curarlo a uno de sus pasiones. Todo lo que se requiere es que sea capaz de decirle la verdad a alguien acerca de sí mismo.

Pero no es suficiente saber que quien dice la verdad es lo bastante mayor, lo bastante rico y tiene una buena reputación. Debe, además, ser puesto a prueba. Y Galeno da un programa para probar al potencial parresiasta. Por ejemplo, uno debe hacerle preguntas acerca de él mismo y ver cómo responde para determinar si será lo bastante severo para su papel. Uno tiene que sospechar cuando el que puede llegar a ser parresiasta lo felicita o cuando no es lo bastante severo, etcétera.

Galeno no elucubra sobre el papel específico del parresiasta en *Diagnóstico y cura de las pasiones del alma*; solamente da unos pocos ejemplos de la clase de consejo que él mismo dio mientras asumía este papel para otros. Pero, para resumir lo dicho previamente, en este texto ya no se procura una relación entre parresía y amistad, y hay una suerte de prueba o examen que se requiere al potencial parresiasta por parte de su “patrón” o “cliente”.

Pido disculpas por ser tan breve acerca de estos textos de Plutarco y Galeno pero no son muy difíciles de leer, sólo difíciles de encontrar.

En técnicas de examen

Consideraciones preliminares

Me gustaría ahora volver a las diversas técnicas de los juegos parresiásticos que pueden ser encontradas en la literatura filosófica y moral de los dos primeros siglos de nuestra era. Es claro que no planeo enumerar o discutir todas las prácticas importantes que pueden ser encontradas en los escritos de ese período. Para empezar, quisiera hacer tres comentarios preliminares.

Primero, pienso que estas técnicas manifiestan un muy interesante e importante desplazamiento de ese juego de la verdad que —en la concepción griega clásica de la parresía— estaba constituido por el hecho de que alguien tuviera el coraje suficiente para decir la verdad a otra gente. Porque hay un desplazamiento de esa clase de juego parresiástico a otro juego de verdad que ahora consiste en tener el coraje suficiente para revelar la verdad sobre uno mismo.

Segundo, esta nueva clase de juego parresiástico —donde el problema es encarar la verdad acerca de uno mismo— requiere lo que los griegos llamaban “*askesis*”. [ἄσκησις]. Aunque nuestra palabra “ascetismo” deriva de la palabra griega “*askesis*” (desde entonces el significado de la palabra cambia en cuanto es asociada con diversas prácticas cristianas), para los griegos la palabra no quiere decir “ascético”, sino que tiene un sentido muy amplio que denota cualquier clase de entrenamiento práctico o ejercicio. Por ejemplo, es un lugar común decir que cualquier clase de arte o técnica tiene que ser aprendida por *máthesis* y *askesis* —por conocimiento teórico y entrenamiento práctico—. Y, por ejemplo, cuando Musonio Rufo dice que el arte de vivir, *tejne tou bíou*, es como las otras artes, i.e., un arte que uno no puede aprender sólo mediante enseñanzas teóricas, está repitiendo una doctrina tradicional. Esta *tejne tou bíou*, este arte de vivir, demanda práctica y entrenamiento: *askesis*¹²². Pero la concepción griega de *askesis* difiere de las prácticas ascéticas cristianas por lo menos de dos modos: 1) el ascetismo cristiano tiene como última finalidad u objetivo el renunciamento

del yo, mientras la *askesis* moral de las filosofías greco-romanas tenía como meta el establecimiento de una relación específica con uno mismo; una relación de autqposesión y de autosoberanía; 2) el ascetismo cristiano toma como su principal tema el desapego del mundo, mientras que las prácticas ascéticas de las filosofías greco-romanas se interesan generalmente en dotar al individuo de la preparación y el equipamiento moral que le permitan encarar plenamente el mundo de una manera ética y racional.

Tercero, estas prácticas ascéticas implican numerosas clases diferentes de ejercicios específicos; pero no estaban nunca específicamente catalogados, analizados o descriptos. Algunos de ellos eran discutidos y criticados, pero la mayoría eran bien conocidos. Puesto que la mayor parte de la gente los reconocía, eran usualmente usados sin ninguna teoría precisa acerca del ejercicio. E, incluso, a menudo si alguien ahora lee a estos autores griegos y latinos cuando discuten tales ejercicios en el contexto de tópicos teóricos específicos (tales como el tiempo, la muerte, el mundo, la vida, la necesidad, etc.) tenemos una concepción errónea de ellos. Porque estos tópicos funcionan usualmente como un esquema o matriz para el ejercicio espiritual. De hecho, la mayoría de estos textos escritos acerca de ética de la última antigüedad no involucran el proponer una teoría acerca de los fundamentos de la ética sino que son libros prácticos que contienen recetas específicas y ejercicios que uno tiene que leer, releer, meditar sobre ellos, aprender, para construir una última matriz para el comportamiento propio.

Ahora voy a tratar las clases de ejercicio en las que alguien tiene que examinar la verdad acerca de sí mismo y decir la verdad a alguien más.

La mayor parte del tiempo, cuando nos referimos a tales ejercicios, hablamos de prácticas que involucran el “examen de conciencia”. Pero yo pienso que la expresión “examen de conciencia” como término de cobertura que tuvo la intención de caracterizar todos estos diferentes ejercicios confunde y simplifica demasiado. Porque tenemos que definir muy precisamente los di-

ferentes juegos de verdad que han sido puestos a obrar y aplicados en estas prácticas de la tradición greco-romana. Me gustaría analizar cinco de estos juegos de verdad que comúnmente se describen como "examen de conciencia" para mostrarles a ustedes: 1) cómo algunos de los ejercicios difieren de otros; 2) qué aspectos del ánimo, sentimientos, comportamientos, etc, son considerados en estos diferentes ejercicios, y 3) que estos ejercicios, a pesar de sus diferencias, implican una relación entre la verdad y el sí mismo que es muy diferente de la que encontramos en la tradición cristiana.

Autoexamen solitario

El primer texto que me gustaría analizar viene del *De ira* (*Sobre la ira*) de Séneca.

Hay que guiar todos los sentidos hacia la firmeza; son de natural resistentes, si desiste de corromperlos el espíritu, que a diario ha de ser llamado a rendir cuentas. Así hacía Sextio, de modo que al terminar el día, cuando ya se había recogido para el descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: "¿Qué defecto te has curado hoy? ¿A qué vicio te has opuesto? ¿En qué aspecto eres mejor?" Desistirá y será más moderada la ira que sepa que a diario ha de presentarse ante el juez. ¿Qué pues más hermoso que esta costumbre de revisar toda la jornada? ¿Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado, cuando el espíritu se ha visto alabado o aleccionado y ha instruido proceso, inquisidor (*speculator sui*) de sí mismo y censor secreto a su conducta! Yo hago uso de esta facultad y a diario defiende ante mí mi causa. Cuando han retirado de mi vista la luz y se ha callado mi esposa, conocedora ya de mi costumbre, examino toda mi jornada y repaso mis hechos y mis dichos: nada me oculto yo, nada paso por alto. ¿Por qué razón, pues, voy a temer algo a consecuencia de mis errores, cuando puedo decirme: "Mira de no hacer eso más, por ahora te perdono. En aquella disputa has hablado con demasiada vehemencia: desde este momento no discutas más con ignorantes; no quieren aprender quienes nunca han aprendido. A aquél lo

has aleccionado con más familiaridad de la que debías y así no lo has corregido sino agraviado: en lo sucesivo mira no sólo si es cierto lo que dices, sino si a aquél a quien se lo dices es tolerante con la verdad: el bueno se alegra de ser aleccionado, los peores individuos toleran muy a disgusto a los consejeros.¹²³

Sabemos de varias fuentes que esta clase de ejercicio era un requisito diario, o, por lo menos un hábito, en la tradición pitagórica¹²⁴. Antes de irse a dormir los pitagóricos tenían que realizar esta clase de examen, recordando las faltas que hubiesen cometido durante el día. Tales faltas consistían en esas formas de comportamiento que transgredían las muy estrictas reglas de las escuelas pitagóricas. Y el propósito del examen, por lo menos en la tradición pitagórica, era purificar el alma.

Esa purificación se creía necesaria dado que los pitagóricos consideraban el dormir como un estado del ser en el que el alma podía tomar contacto con la divinidad a través de los sueños. Y, claro está, uno debía mantener su alma tan pura como era posible tanto para tener hermosos sueños como también para entrar en contacto con las deidades benevolentes. En este texto de Séneca podemos claramente ver que esta tradición pitagórica sobrevive en el ejercicio que describe (como lo estará más tarde en prácticas similares utilizadas por los cristianos). La idea de emplear el dormir y el sueño como posibles medios de captación de lo divino puede ser también encontrada en la *República* de Platón (Libro IX, 571e-572b). Séneca nos cuenta que por medio de este ejercicio podemos procurarnos un dormir bueno y deleitoso: "¿Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado!". Y sabemos por Séneca mismo que con su maestro, Sotio, su primer aprendizaje fue parcialmente pitagórico. Séneca relaciona esta práctica, sin embargo, no con las costumbres pitagóricas sino con Quinto Sextio, quien fue uno de los preconizadores del estoicismo en Roma a fines del siglo I a.C. Y parece que este ejercicio, pese a su origen puramente pitagórico, fue utilizado y valorado por varias sectas y escuelas filosóficas:

epicúreos, estoicos, cínicos y otros. Hay referencias en Epicteto, por ejemplo, a esta clase de ejercicio. Y esto sería inútil para negar que el autoexamen de Séneca sea similar a las formas de prácticas ascéticas usadas durante siglos en la tradición cristiana. Pero si consideramos el texto más cuidadosamente, pienso que podemos ver algunas diferencias interesantes¹²⁵.

Primero, está la cuestión de la actitud de Séneca para consigo mismo. ¿Qué clase de operación está realizando realmente en este ejercicio? A primera vista, parece ser una práctica judicial que está cerca de la confesión cristiana: hay pensamientos, esos pensamientos son confesados, hay un acusado (llamado Séneca), hay un acusador o fiscal (que también es Séneca), hay un juez (también Séneca), y parece que hay un veredicto. La escena entera parece ser judicial; y Séneca emplea típicas expresiones judiciales ("presentarse ante el juez", "defiendo ante mí mi causa"). Un escrutinio más cuidadoso muestra que se trata de algo diferente de una corte o de un procedimiento judicial. Por ejemplo, Séneca dice que es un "examinador" de sí mismo (*speculator sui*). La palabra "*speculator*" significa que es un examinador o inspector —típicamente alguien que inspecciona la carga de un barco, o el trabajo que hacen los constructores al edificar una casa, etc.—. Séneca también dice: "*totum diem meum scrutor*", "examino, inspecciono mi día entero"¹²⁶. Aquí el verbo "*scrutor*" pertenece no al vocabulario judicial sino al vocabulario de la administración. Séneca afirma, más adelante: "*factaque ac dicta mea remetior*" —"repaso mis hechos y mis dichos", y "desando, vuelvo a trazar; recuento todas mis acciones y palabras"—. El verbo "*remetior*", es, otra vez, un término técnico usado en contabilidad y que tiene el sentido de comprobar si hay alguna clase de mal cálculo o error en las cuentas. Así que Séneca no es exactamente un juez que dicta sentencia sobre sí mismo. Es mucho más un administrador que, una vez que el trabajo terminó, o cuando los negocios del año están acabados, entonces, hace las cuentas, cuenta la cantidad de cosas y ve si todas las cosas han sido hechas correctamente. Es más una escena administrativa que una judicial.

Y si consideramos las faltas que Séneca recuerda, y que nos da como ejemplos en este examen, podemos ver que no son la clase de faltas que podríamos llamar "pecados". No confiesa, por ejemplo, que bebe demasiado o que ha cometido fraudes financieros o que ha tenido malos sentimientos para con alguien —faltas que le eran familiares a Séneca que era del círculo de Nerón—. Se reprocha a sí mismo por cosas muy diferentes. Ha criticado a alguien, pero en vez de una crítica que ayudara al hombre, lo había herido. O se critica a sí mismo por estar disgustado con gente que era, en cualquier caso, incapaz de entenderlo. Comportándose de tales maneras, cometió "desaciertos" (*errores*); pero estos errores son solamente acciones ineficientes que requieren ajustes entre fines y medios. Se critica a sí mismo por no conservar en el ánimo el objetivo de sus acciones, por no ver que es inútil culpar a alguien si la crítica que se ha hecho no mejora las cosas, etc. La cuestión de la falta concierne a un error práctico en su comportamiento dado que era posible establecer una efectiva relación racional entre los principios de conducta que conoce y el comportamiento en el que realmente se involucró. Las faltas de Séneca no son transgresiones a un código o a la ley. Expresan, más bien, ocasiones donde su intento de coordinar reglas de comportamiento (reglas que ya acepta, reconoce y sabe) con su propio comportamiento real en una situación específica ha probado ser infructuoso o ineficiente.

Séneca tampoco reacciona a sus propios errores como si fuesen pecados. No se castiga a sí mismo; no hay nada como la penitencia. El desandar de sus errores tiene como propósito la reactivación de las reglas prácticas de comportamiento que, ahora reforzadas, pueden ser útiles para futuras ocasiones. Consecuentemente se dice a sí mismo: "Mira de no hacer eso más", "no discutas más con ignorantes", "en lo sucesivo, mira no sólo si es cierto lo que dices, sino si aquél a quien se lo dices es tolerante con la verdad", etc. Séneca no analiza su responsabilidad o sentimientos de culpa; no es, para él, una cuestión de purificarse a sí mismo de estas faltas. Más bien, se ocupa de una clase de escrutinio administrativo que le permite reactivar diversas reglas

y máximas para hacerlas más vívidas, permanentes y efectivas para un comportamiento futuro.

Diagnóstico de sí

El segundo texto que me gustaría discutir viene de *De tranquillitate animi* (*De la tranquilidad del ánimo*) de Séneca. El *De tranquillitate animi* es uno de los numerosos textos escritos acerca de un tema con el que ya nos hemos encontrado, a saber, la constancia o estabilidad del ánimo. Para decirlo brevemente, la palabra latina "*tranquillitas*" denota estabilidad del alma o del ánimo. Es un estado en el que el ánimo es independiente de cualquier clase de acontecimiento externo, y es libre al mismo tiempo de cualquier excitación interna o agitación que pudiera inducir un movimiento involuntario del ánimo. Consecuentemente denota estabilidad, autosoberanía e independencia. Pero "*tranquillitas*" también se refiere a un cierto sentimiento de calma placentera que tiene su fuente, la principal, en esta autosoberanía o autoposesión del sí mismo.

Al principio de *De tranquillitate animi*, Anneo Sereno le hace una consulta a Séneca. Sereno es un joven amigo de Séneca que pertenece a la misma familia y quien ha comenzado su carrera política durante el gobierno de Nerón como capitán de guardias de éste. Para ambos, Séneca y Sereno, no hay incompatibilidad entre la filosofía y la carrera política dado que una vida filosófica no es meramente una alternativa a la vida política. Más bien, la filosofía debe acompañar a la vida política para proveer de un marco moral a la actividad pública. Sereno, quien fue inicialmente un epicúreo, más tarde viró al estoicismo. Pero aun después de haberse vuelto estoico, se sintió incómodo porque tenía la impresión de que no era capaz de mejorarse a sí mismo, que había llegado a un punto muerto y que era incapaz de hacer algún progreso. Haría la observación de que para la vieja Stoa, para Zenón de Citio, por ejemplo, cuando una persona conoce las doctrinas de la filosofía estoica ya no necesita progresar más, porque entonces ya ha tenido éxito en volverse un estoico. Lo que

es interesante aquí es la idea de progreso que se da como un nuevo desarrollo en la evolución del estoicismo. Sereno conoce la doctrina estoica y sus reglas prácticas, pero todavía carece de *tranquillitas*. Y es en este estado de desasosiego que se dirige a Séneca y le pide ayuda. Es claro que no podemos estar seguros de que esta descripción del estado de Sereno refleje su real situación histórica; podemos solamente estar razonablemente seguros de que Séneca escribió este texto. Pero se supone que el texto es una carta escrita a Sereno que reúne las solicitudes de consejo moral de este último. Y exhibe un modelo o patrón para un tipo de autoexamen.

Sereno examina qué es o qué ha realizado en el momento en que requiere este asesoramiento:

SERENO: Examinándome, se me hacían evidentes en mí algunos defectos, Séneca, puestos al descubierto, que podría tocar con la mano; otros más velados y en un recoveco; otros no permanentes, sino tales que se presentan con intervalos, que yo llamaría sin duda los más molestos, como enemigos caprichosos que según las circunstancias nos asaltan, por cuya causa no es posible ninguno de ambos extremos: ni estar preparado como en la guerra ni despreocupado como en paz. Sin embargo, el rasgo que principalmente descubro en mí (¿por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un médico?) es el de no haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba ni haberme sometido de nuevo a ellas: me encuentro en un estado aunque no pésimo sí quejumbroso y malhumorado al máximo: ni estoy enfermo ni estoy sano.¹²⁷

Como ustedes pueden ver, la petición de Sereno torna la forma de una consulta "médica" de su propio estado intelectual. Porque dice "¿por qué no admito la verdad de ti como (lo hago con) la del médico?", "No estoy ni enfermo ni sano", etc. Estas expresiones se relacionan claramente con la bien conocida identificación metafórica de la incomodidad moral con la enfermedad física. Y lo que es también importante de subrayar aquí es que para que Sereno sea

curado de su enfermedad, primeramente necesita "admitir la verdad" (*verum fatear*) de Séneca. Pero ¿cuáles son las verdades que Sereno debe "confesar"? Veremos que él no revela faltas secretas, ni deseos vergonzosos, nada de eso. Es algo completamente diferente de la confesión cristiana. Y esta "confesión" puede ser dividida en dos partes. Primero, hay una exposición muy general de Sereno acerca de sí mismo; y a continuación, hay una exposición de sus actitudes en diferentes campos de actividad de su vida.

La exposición general acerca de su condición es la siguiente:

No hace falta que digas que los inicios de todas las virtudes son endebles, que con el tiempo les llega el endurecimiento y la fortaleza; no ignoro tampoco que las cosas que se afanan por las apariencias, la dignidad digo, y la fama de elocuencia y todo lo que se somete al escrutinio ajeno, toma cuerpo con el paso del tiempo (tanto las que proporcionan la verdadera valía como las que para agradar se aplican algún afeite), esperan años hasta que poco a poco su transcurso les va sacando el color. Pero yo temo que el hábito, que confiere consistencia a las cosas, hunda más profundamente en mí este defecto: el trato prolongado infunde apego tanto a lo malo como a lo bueno.

Cómo es esta inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro y que no se inclina animosamente a lo correcto ni a lo perverso, no puedo mostrártelo tanto de una vez como por partes: diré qué me sucede, tú le encontrarás un nombre a la enfermedad.¹²⁸

Sereno nos cuenta que la verdad acerca de sí mismo que él quiere ahora exponer es descriptiva de la dolencia de la que sufre. Y por estas observaciones generales y otras indicaciones que da más tarde, podemos ver que esta dolencia es comparada enteramente con el mareo causado por estar a bordo de una embarcación que ya no avanza, sino que da vueltas y cabecea en el mar. Sereno tiene miedo de permanecer en el mar en estas condiciones, con plena vista de la tierra firme que permanece inaccesible para él. La organización de los temas que Sereno describe con sus implícitas, como veremos, referencias metafóricas a estar en el mar implica la tradi-

cional asociación en la filosofía moral —política de la medicina y el pilotear una embarcación o la navegación— que ya hemos visto. Aquí tenemos también los mismos tres elementos: un problema moral-filosófico, referencia a la medicina y referencia al pilotaje. Sereno está en camino de adquirir la verdad como un barco en el mar a la vista de tierra firme. Pero porque carece de la propia auto-posesión o autodomínio, tiene el sentimiento de que no puede avanzar. Quizás porque es demasiado débil, quizás porque su curso no es un buen curso. No sabe exactamente cuál es la razón de sus oscilaciones, pero caracteriza su enfermedad como una suerte de movimiento vacilante perpetuo que no tiene otro movimiento que el "balanceo". La embarcación no puede avanzar porque se balancea. Por eso el problema de Sereno es cómo puede reemplazar este oscilante movimiento de balanceo —que se debe a la inestabilidad, la inconstancia de su ánimo— por un movimiento lineal sostenido que lo pueda llevar a la costa y a tierra firme. Es un problema de dinámica, pero muy diferente de la dinámica freudiana de un conflicto inconsciente entre dos fuerzas psíquicas. Aquí tenemos un movimiento oscilatorio de balanceo que impide al movimiento del ánimo avanzar hacia la verdad, hacia la estabilidad, hacia la tierra. Y ahora tenemos que ver cómo esta metafórica grilla dinámica organiza la descripción de Sereno de sí mismo en la siguiente larga cita:

Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; me gusta una comida que ni la preparen ni la contemplen montones de esclavos, no encargada muchos días antes ni servida por manos de muchos, sino económica y sencilla, sin tener nada de rebuscado ni de costoso, que no va a faltar en ninguna parte, ni pesada para la bolsa ni para el cuerpo, que no vaya a salir por donde ha entrado; me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa, la plata maciza de mi rústico padre sin nombre alguno de artesano, y no una mesa atractiva

por la variedad de sus pintas ni conocida en la ciudad por la larga serie de sus elegantes dueños, sino puesta para usarla, que ni distraiga por el placer los ojos de ningún comensal ni los encienda por envidia. Cuando ya con esto estoy satisfecho, encandila mi ánimo la aparatosidad de alguna escuela de esclavos, los siervos vestidos y engalanados de oro con más esmero que en un desfile, y una tropa de esclavos espléndidos, hasta incluso una casa en la que se pisan valiosos pavimentos, y, con las riquezas desparramadas por todos los rincones, los techos mismos resplandecientes, y la gente, compañera y pretendiente de los patrimonios que se pierden; ¿a qué hablar de las aguas transparentes hasta el fondo y que fluyen alrededor de los banquetes, a qué, de los festines dignos de ese escenario? Me rodea, cuando vengo de una larga estancia en la sobriedad, con gran esplendor el lujo y por todas partes resuena: mi vista titubea un poco, ante él alzo mi ánimo más fácilmente que mis ojos; así pues, me retiro no más corrompido, sino más triste, y no ando tan altanero entre aquellas baratijas mías y se insinúa un mordisco sigiloso y la duda de si es mejor aquello. Nada de esto me cambia, nada, sin embargo, deja de impresionarme.¹²⁹

Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros y lanzarme a la política de lleno; me parece correcto asumir cargos y haces, no seducido, desde luego, por la púrpura o las varas, sino para hacer más eficaz y más útil a los amigos y parientes, y a todos los ciudadanos, a todos los mortales, en fin. Sigo resueltamente a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, de los cuales ninguno, sin embargo, intervino en la política, y ninguno dejó de orientar hacia ella. Cuando algo golpea mi ánimo, poco habituado a verse zanzado, cuando me sobreviene algo o bien indigno, tal como hay innumerables en la vida de un hombre, o bien que transcurre con poca facilidad, o bien cuestiones no de gran importancia han exigido mucho de mi tiempo, regreso a mi ocio y, del mismo modo que también los rebaños cansados, mi paso hacia mi casa es más ligero. Me gusta encerrar mi vida entre paredes: "Que nadie me robe ningún día, pues no me va a devolver nada que merezca tanto gasto; que mi espíritu (*animus*) se sustente sobre sí mismo, que se cultive a sí mismo, que no haga nada ajeno, nada que tenga que ver con los jueces; que aprecie la tranquilidad exenta de inquietudes

públicas y particulares." Pero cuando un texto especialmente enérgico me ha levantado el ánimo, y me han hincado espuelas unos modelos ilustres, me agrada saltar al foro, prestar al uno mi palabra, al otro mi colaboración, que, aunque no vaya a ser en nada útil, va a intentar, no obstante, ser en algo útil, contener la arrogancia de uno en mala hora envanecido por su prosperidad.¹³⁰

En mi quehacer creo, por Hércules, que es mejor fijarse en los hechos en sí y hablar basándose en ello, subordinar además las palabras a los hechos, de modo que por allí donde lo guíen les siga un discurso espontáneo: "¿Qué falta hace componer obras que perduren durante generaciones? ¿Quieres no dejar de hacerlo, para que la posteridad no se pase en silencio? Para la muerte has nacido, menos molestias entraña un funeral silencioso. Así pues escribe algo con estilo escueto para ocupar tu tiempo en tu provecho, no en tu popularidad: un esfuerzo menor hace falta a quienes se ocupan del presente." Pero de nuevo, cuando mi espíritu (*animus*) se ha elevado por la grandeza de sus pensamientos, se muestra pretencioso en sus palabras y ansía hablar a tanta altura como respira, y el discurso se aviene a la categoría de los hechos; olvidándome entonces de mi norma y mi decisión más estricta, me dejo llevar por los aires y con una boca no mía. Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones. Temo o ir poco a poco disolviéndome o, lo que es más preocupante, tambalearme igual que uno que está siempre a punto de caer, y que tal vez sea más grave de lo que yo creo; pues miremos con confianza lo que nos es familiar y esa predisposición siempre estorba nuestro juicio. Pienso que muchos habrían podido llegar a la sabiduría, si no hubieran pensado que ya habían llegado, si ciertas cosas no las hubieran disimulado en ellos, otras no las hubieran pasado por alto cerrando los ojos. Pues no tienes por qué juzgar que (nos) echamos a perder más por la lisonja ajena que por la nuestra. ¿Quién se ha atrevido a decirse la verdad? ¿Quién, situado entre rebaños de aduladores y halagadores, no se ha encomiado él mucho más? Así pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad. Sé que (estas) fluctuaciones de mi espíritu (*animus*) no son peligrosas ni provocan nada

alarmante; por explicarte con una comparación real de qué me quejo, no me siento agobiado por el temporal, sino por el mareo: extírpame pues este mal, sea lo que sea, y socorre al que pena con la tierra a la vista.¹³¹

A primera vista la larga descripción de Sereno parece ser una acumulación de detalles relativamente poco importantes acerca de qué le gusta y qué le disgusta, descripciones de trivialidades tales como los platos de plata pesada de su padre, cómo le gusta su comida, etc. Y también parece estar en un gran desorden, un fárrago de detalles. Pero detrás de este aparente desorden ustedes pueden discernir la organización real del texto. Hay tres partes básicas del discurso. La primera, el principio de la cita, se consagra a la relación de Sereno con la riqueza, las posesiones, su vida doméstica y privada. La segunda parte —que comienza “Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros...”— trata de la relación de Sereno con la vida pública y su carácter político. Y en la tercera parte —que comienza con “En mi quehacer creo...”— Sereno habla de su actividad literaria, el tipo de lenguaje que prefiere emplear, etc. Pero él también puede reconocer aquí la relación entre muerte e inmortalidad, o la cuestión de una vida perdurable en la memoria de la gente después de la muerte. Así, los tres temas tratados en estos párrafos son: 1) vida privada o doméstica, 2) vida pública, y 3) inmortalidad u otra vida.

En la primera parte Sereno explica qué tiene intención de hacer, y qué le gustaría hacer. Por esta razón también muestra qué considera que es importante y a qué es indiferente. Y todas estas descripciones muestran una imagen y un carácter positivos de Sereno. No tiene grandes necesidades materiales en su vida doméstica, porque no es apegado a la lujuria. En el segundo párrafo dice que no está esclavizado por la ambición, no quiere una gran carrera política sino estar al servicio de otros. Y en el tercero asevera que no es seducido por la retórica de alto vuelo, sino que prefiere, por el contrario, adherir al discurso útil. Ustedes pueden ver que de este modo Sereno hace un balance de sus elecciones, de su libertad, y el resultado no es malo del todo. Incluso, es bastante positivo. Sereno

es apegado a lo que es natural, a lo que es necesario, a lo que es útil (tanto para él como para sus amigos) y es habitualmente indiferente al resto. Considerando estos tres campos (vida privada, vida pública y vida después de la vida), bien, todo dice que Sereno es más bien un buen tipo. Y este dar cuenta también nos muestra el preciso tópico de su examen, que es: ¿qué cosas son importantes para mí y cuáles son las cosas ante las cuales soy indiferente? Y considera cosas importantes las que realmente son importantes.

Pero cada uno de los tres párrafos está también dividido en dos partes. Después de que Sereno explica la importancia o indiferencia que le atribuye a las cosas, hay un momento de transición cuando empieza a hacerse una objeción a sí mismo, cuando su ánimo empieza a vacilar. Estos momentos de transición están marcados por el uso de la palabra “*animus*”. Considerando los tres tópicos ya observados, Sereno explica que pese al hecho de que hace buenas elecciones, de que no tiene en consideración las cosas sin importancia, no obstante, siente que su ánimo, su *animus*, se mueve involuntariamente. Y como resultado, aunque no está exactamente inclinado a comportarse de una manera opuesta, está todavía deslumbrado o incitado por las cosas que previamente consideró no importantes. Estos sentimientos involuntarios son indicaciones, cree, de que su *animus* no está completamente tranquilo o estable, y esto motiva su pedido de consulta. La inestabilidad de Sereno no proviene de sus “pecados” o del hecho de que exista como un ser temporal —como en Agustín, por ejemplo—. Viene del hecho de que todavía no ha tenido éxito en armonizar sus acciones y pensamientos con la estructura ética que ha elegido para sí mismo. Es como si Sereno fuera un buen piloto, supiera cómo navegar, no hay tormenta en el horizonte pero está atollado en el mar y no puede alcanzar la tierra firme porque no posee la *tranquillitas*, la *firmitas*, que vienen de la completa autosoberanía. Y la respuesta de Séneca a su autoexamen y su demanda moral es una exploración de la naturaleza de esta estabilidad del ánimo.

Pruebas de sí

Un tercer texto, que también muestra algunas de las diferencias en los juegos de verdad involucrados en estos ejercicios de autoexamen, viene de las *Disertaciones* de Epicteto, donde pienso que ustedes pueden encontrar un tercer tipo de ejercicio bastante diferente de los previos. Hay numerosos tipos de técnicas y prácticas de autoexamen en Epicteto, algunas se parecen a los exámenes vespertinos de Sexto y al autoexamen general de Sereno. Pero hay una forma de examen que es, pienso yo, muy característica de Epicteto, y que toma la forma de una constante puesta en juicio de todas nuestras representaciones. Esta técnica está también relacionada con la demanda de estabilidad; porque dada la constante corriente de representaciones que fluye en el ánimo, el problema de Epicteto consiste en saber cómo distinguir aquellas representaciones que puedo controlar de aquellas que no puedo controlar, que incitan involuntariamente emociones, sentimientos, comportamientos, etc., y que por lo tanto deben ser excluidas del ánimo. La solución de Epicteto es que debemos adoptar una actitud de permanente vigilancia respecto de todas nuestras representaciones, y explica esta actitud empleando dos metáforas: la metáfora del vigilante nocturno o del portero que no admite a nadie en su casa o palacio sin primero comprobar su identidad; y la metáfora del "cambista" que, cuando una moneda es muy difícil de leer, verifica la autenticidad de la moneda corriente, la examina, la pesa, verifica el metal y la efigie, etc.

El tercero es el que se refiere a los asentimientos, el relativo al conveniente y atractivo. Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, así también no admitir una representación sin examen, sino decir: "Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes". Como los guardianes nocturnos: "Muéstrame la contraseña". ¿Tienes la contraseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representación para que se la admita?¹³²

Estas dos metáforas se encuentran también en los textos del primer cristianismo, Juan Casiano (360-435 d.C.), por ejemplo,

pedía a sus monjes que escudriñaran y comprobaran sus propias representaciones como un portero o un cambista¹³³. En el caso del autoexamen cristiano, el monitoreo de las representaciones tiene la específica intención de determinar si, bajo una apariencia relativamente inocente, el diablo mismo no está escondido. Para no ser atrapado por lo que sólo parece ser inocente, para evitar las falsas monedas del diablo, el cristiano debe determinar de dónde vienen pensamientos e impresiones sensibles, y qué relación realmente existe entre una apariencia de representación y el valor real. Para Epicteto, sin embargo, el problema no es determinar la fuente de la impresión (Dios o Satanás) sino juzgar si ocultan algo o no; su problema es más bien determinar si la impresión representa algo que depende de él o no, i.e., si es accesible o no a su voluntad. El propósito no es disipar las ilusiones del diablo, sino garantizar el auto-dominio.

Para fomentar la desconfianza en nuestras representaciones, Epicteto propone dos clases de experiencia. Una forma es tomada en préstamo directamente de los sofistas. Y en este juego de las escuelas sofistas, uno de los estudiantes plantea una pregunta y otro estudiante tiene que contestar sin caer en la trampa sofista. Un ejemplo elemental de este juego sofista es éste: Pregunta: "¿Puede un carro pasar a través de la boca?". Respuesta: "Sí. Tú mismo dijiste la palabra 'carro' y pasó a través de tu boca". Epicteto criticó tales ejercicios por inútiles y propuso otro con el propósito de un entrenamiento moral. En este juego hay también dos participantes. Uno plantea un hecho, un acontecimiento y el otro tiene que contestar, tan rápido como sea posible, si este hecho o acontecimiento es bueno o malo, i.e., si está bajo nuestro control o fuera de él. Podemos ver este ejercicio, por ejemplo, en el siguiente texto:

Igual que nos ejercitamos en las cuestiones sofisticas, así también deberíamos ejercitarnos todos los días en las representaciones. También ellas nos plantean cuestiones. "Murió el hijo de Fulano". Responde: "Ajeno al albedrío¹³⁴: no es un mal". "A Fulano lo ha desheredado su padre". ¿Qué te parece? "Ajeno al albedrío: no es un mal". "El César lo ha

condenado". "Ajeno al albedrío: no es un mal". "Por esto se entristeció". "Depende del albedrío: es un mal". "Lo sobrellevó noblemente". "Depende del albedrío: es un bien". Y si nos acostumbramos a ello, progresaremos. Pues nunca asentiremos sino a aquello de lo que nace una representación comprensiva.¹³⁵

Hay otro ejercicio que Epicteto describe que tiene el mismo objeto, pero la forma está cercana a aquellas empleadas posteriormente en la tradición cristiana. Consiste en caminar por las calles de la ciudad y preguntarse a sí mismo si alguna representación que de casualidad viene a tu ánimo depende de tu voluntad o no. Si no cae bajo la jurisdicción del propósito moral y la voluntad, entonces, debe ser rechazada.

Uno ha de ejercitarse sobre todo en este aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿Un hermoso o una hermosa? Aplícale la regla: Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártate de en medio. ¿Te has encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿cómo es el consulado? ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: aparta también eso, no es aceptable; échalo, no tiene nada que ver contigo. Y si hiciéramos esto y nos ejercitáramos en ello a diario desde el alba hasta la noche, algo saldría, por los dioses.¹³⁶

Como ustedes pueden ver, Epicteto nos pide que constituyamos un mundo de representaciones donde nada pueda introducirse que no esté sujeto a la soberanía de nuestra voluntad. Por eso, repito, la autosoberanía es el principio de organización de esta forma de autoexamen.

Me hubiese gustado analizar dos textos más, de Marco Aurelio, pero dada la hora, no me queda tiempo para esto.

Así que pasaré ahora a mis conclusiones:

Al leer estos textos sobre el autoexamen y subrayar las diferencias entre ellos, les quería mostrar a ustedes, primero, que hay

un notable desplazamiento en las prácticas parresiásticas entre el "maestro" y el "discípulo". Previamente, cuando la parresía apareció en el contexto de la orientación espiritual, el maestro era quien revelaba la verdad acerca del discípulo. En estos ejercicios, el maestro todavía usa la franqueza de discurso con el discípulo para ayudarlo a darse cuenta de las faltas que él no puede ver (Séneca usa la parresía hacia Sereno, Epicteto usa la parresía para con sus discípulos); pero ahora el peso de la parresía se pone crecientemente en el discípulo en tanto es su propia obligación para consigo mismo. En este punto la verdad acerca del discípulo no es revelada exclusivamente mediante el discurso parresiástico del maestro, o solamente en el diálogo entre el maestro y el discípulo o interlocutor. La verdad acerca del discípulo emerge de una relación personal que él establece consigo mismo; y esta verdad puede ahora ser develada por cualquiera a sí mismo (como en el primer ejemplo de Séneca). Y el discípulo debe además ponerse a prueba a sí mismo, y tratar de ver si es capaz de un autodomínio completo (como en el ejemplo de Epicteto).

Segundo, no basta con analizar esta relación personal de autoconocimiento como meramente derivada del principio general "γνῶθι σεαυτὸν", "*gnothi seautón*", "conócete a ti mismo". Por supuesto, en un cierto sentido general puede ser derivada de este principio, pero no podemos detenernos en este punto. Porque las diversas relaciones que uno mantiene consigo mismo están enclavadas en técnicas muy precisas que toman la forma de ejercicios espirituales; algunos de ellos se ocupan de las acciones, otros de estados de equilibrio del alma, otros del flujo de representaciones, etc.

Tercer punto: en todos estos diferentes ejercicios, lo que está en riesgo no es el descubrimiento de un secreto que hay que excavar de las profundidades del alma. Lo que está en riesgo es la relación del sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales. Recuerden que la pregunta que motivaba el autoexamen vespertino de Séneca era: "¿Puse en juego aquellos principios de comportamiento que conozco muy bien, pero, si pasa algo, no siempre me avengo a ellos o los aplico siempre?" Otra pregunta era: "¿Soy capaz

de adherir a los principios que me son familiares, con los que concuerdo, y que practico la mayoría de las veces?" Porque ésa fue la pregunta de Sereno. O la pregunta que Epicteto planteaba en los ejercicios que estamos discutiendo: "¿Soy capaz de reaccionar a cualquier clase de representaciones que se me muestre en conformidad con mis reglas racionales adoptadas?" Lo que tenemos que subrayar aquí es esto: si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es nada más que la *relación* del sí mismo con la verdad, entonces esta verdad no es puramente teórica. La verdad del sí mismo implica, por un lado, un conjunto de principios racionales que están basados en asertos generales acerca del mundo, la vida humana, la necesidad, la felicidad, la libertad, etc., y, por el otro, reglas prácticas de comportamiento. Y la cuestión que está planteada en estos diferentes ejercicios se orienta siempre al siguiente problema: ¿estamos lo bastante familiarizados con estos principios racionales? ¿Están suficientemente establecidos en nuestros ánimos como para transformarse en reglas de nuestro comportamiento cotidiano? Y el problema de la memoria está en el corazón de estas técnicas, pero en la forma de un intento de recordarnos qué hemos hecho, pensado o sentido con el fin de que podamos reactivar nuestros principios racionales y, por consiguiente, hacerlos tan permanentes y tan efectivos como es posible en nuestra vida.

Estos ejercicios son parte de lo que podríamos llamar una "estética del sí mismo". Porque uno no tiene que asumir una posición o papel hacia uno mismo como el del juez al dar un veredicto. Uno puede comportarse hacia uno mismo en el papel de un técnico, de un artesano, o de un artista, quien —de tiempo en tiempo— al dejar de trabajar, examina qué está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte y compara estas reglas con lo que ha realizado de esta manera a la distancia¹³⁷. Esta metáfora del artista que para de trabajar, vuelve atrás, logra una perspectiva distante y examina qué está realmente haciendo con los principios de su arte puede ser encontrada en el ensayo de Plutarco "Sobre el control de la ira"¹³⁸.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Y ahora, unas pocas palabras acerca de este seminario.

El punto de partida: mi intención no fue tratar el problema de la verdad sino el problema de quién dice la verdad o el decir la verdad como una actividad. Pero esto significa que, para mí, no era cuestión de analizar los criterios externos o internos que hicieron posible a los griegos o a los romanos, o a cualquier otro, reconocer si un aserto o proposición es verdadero o no. El asunto era para mí más bien el intento de considerar el decir verdad como una actividad específica o un papel. Pero, incluso en el marco de esta cuestión general del papel de quien dice la verdad en una sociedad, hay varios modos posibles de conducir el análisis. Por ejemplo, podría haber comparado el papel y el estatuto de quien dice la verdad en la sociedad griega, en las sociedades cristianas, en las sociedades no cristianas —el papel del profeta como quien dice verdad, el papel del oráculo como el que dice la verdad, del predicador, etc.—. Pero, de hecho, mi intención no fue conducir a una descripción sociológica de los diferentes papeles posibles de quienes dicen la verdad en sociedades diferentes. Lo que quise analizar fue cómo el papel de quien dice la verdad fue problematizado de diversos modos en la filosofía griega. Y lo que

quise mostrarles fue que si la filosofía griega ha planteado esta cuestión de la verdad desde el punto de vista de los criterios de los asertos verdaderos y el razonamiento atinado, esta misma filosofía griega también ha planteado el problema de la verdad desde el punto de vista del decir la verdad como una actividad. Ha planteado preguntas como ¿quién es capaz de decir la verdad?, ¿cuáles son las condiciones morales, éticas y espirituales que ameritan a alguno para presentarse a sí mismo como, y el ser considerado como, quien dice la verdad?, ¿acerca de qué tópicos es importante decir la verdad? (¿acerca del mundo?, ¿acerca de la naturaleza?, ¿acerca de la ciudad?, ¿acerca del comportamiento?, ¿acerca del hombre?), ¿cuáles son las consecuencias de decir la verdad?, ¿cuáles sus efectos positivos anticipados para la ciudad, para los gobernantes de la ciudad, para el individuo, etc.? Y finalmente: ¿cuál es la relación entre la actividad de decir la verdad y el ejercicio del poder, o estas actividades pueden ser absolutamente independientes y mantenerse separadas? ¿Son separables o se requieren la una a la otra? Estas cuatro preguntas acerca del decir verdad como una actividad —¿qué permite decir la verdad?, ¿acerca de qué?, ¿con qué consecuencias?, y ¿con qué relación con el poder?— parecen haber emergido como problema filosófico hacia fines del siglo V, en torno de Sócrates, especialmente a través de sus confrontaciones con los sofistas acerca de la política, la retórica y la ética.

Y quisiera decir que la problematización de la verdad que caracteriza tanto el fin de la filosofía presocrática como el comienzo de la clase de filosofía que es todavía la nuestra, esta problematización de la verdad tiene dos caras, dos aspectos principales. Una cara involucra asegurar que el proceso de razonamiento es correcto para determinar si un aserto es verdadero (o involucra nuestra habilidad de lograr el acceso a la verdad). Y, por el otro lado, involucra la pregunta ¿cuál es la importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de saber la verdad, de tener gente que dice la verdad, tanto como saber cómo reconocerla? Por el lado que concierne a la determinación de cómo asegurar que un aserto es verdadero tenemos las raíces de la gran tradición de la

filosofía occidental que me gustaría llamar “analítica de la verdad”. Y, por el otro lado, en relación con la cuestión de la importancia de decir la verdad, sabiendo quién es capaz de decir la verdad, y sabiendo por qué tendríamos que decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos llamar la tradición “crítica” occidental. Y aquí ustedes reconocerán uno de mis blancos en este seminario, a saber, construir una genealogía de la actitud crítica en la filosofía occidental. Esto constituye el objetivo principal de este seminario.

Desde el punto de vista metodológico, me gustaría subrayar el siguiente tema. Como ustedes sabrán, utilicé la palabra “problematización” frecuentemente en este seminario sin darles una explicación sobre su significado. Les dije, muy brevemente, que lo que yo intenté analizar en la mayor parte de mi trabajo no era ni el comportamiento pasado de la gente (que es algo que pertenece al campo de la historia social) ni ideas en sus valores representativos. Lo que he tratado de hacer desde el principio fue analizar el proceso de “problematización”, que significa: cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, los fenómenos, los procesos) se vuelven un problema¹³⁹. Por qué, por ejemplo, ciertas formas de comportamiento fueron caracterizadas y clasificadas como “locura” mientras otras formas similares fueron completamente desechadas en un momento histórico determinado; lo mismo para el crimen o la delincuencia, la misma cuestión en la problematización de la sexualidad.

Alguna gente ha interpretado este tipo de análisis como una suerte de “idealismo histórico”, pero pienso que un tal análisis es completamente diferente. Porque cuando digo que estoy estudiando la “problematización” de la locura, el crimen o la sexualidad, no estoy negando la realidad de tales fenómenos. Por el contrario, he tratado de mostrar que era precisamente algo realmente existente en el mundo que tenía como objetivo la regulación social en un momento dado. La cuestión que planteo es ésta: ¿Cómo y por qué se ligaron, caracterizaron, analizaron y trataron conjuntamente cosas muy diferentes en el mundo como, por ejemplo, “la enfermedad mental”? ¿cuáles son los elementos relevantes para una proble-

matización dada? Y aunque no quiera decir que lo que se caracteriza como esquizofrenia corresponde a algo real en el mundo, esto no tiene nada que ver con el idealismo.¹ Porque pienso que hay una relación entre la cosa que está problematizada y el proceso de problematización. La problematización es una "respuesta" a una situación concreta que es real.

Hay también una interpretación equivocada de acuerdo a la cual mi análisis de una problematización dada carece de cualquier contexto histórico, como si fuera un proceso espontáneo que viene de cualquier lado. De hecho, sin embargo, he tratado de mostrar, por ejemplo, que la nueva problematización de la enfermedad o la dolencia física a fines del siglo XVIII estuvo relacionada muy directamente con una modificación en diversas prácticas, o con el desarrollo de una nueva reacción social con respecto a la enfermedad, o al desafío planteado por ciertos procesos, etc. Pero tenemos que entender muy claramente, pienso, que una problematización dada no es un efecto o consecuencia de un contexto histórico o situación sino que es una respuesta dada por individuos definidos (aunque se pueda encontrar la misma respuesta dada en una serie de textos, y en cierto punto la respuesta puede volverse tan general que se vuelva incluso anónima).

Por ejemplo, con respecto al modo en que la parresía fue problematizada en un momento dado, podemos ver que hay respuestas específicas socrático-platónicas a las preguntas ¿cómo podemos reconocer a alguien como parresiasta?, ¿cuál es la importancia de tener un parresiasta en la ciudad?, ¿cuál es la formación de un buen parresiasta?, respuestas que fueron dadas por Sócrates o Platón. Estas respuestas no son colectivas de alguna clase de inconsciente colectivo. Y el hecho de que una respuesta no es una representación ni un efecto de una situación no significa que no responda a nada, que sea puro sueño, o una "anti-creación". Una problematización es siempre una clase de creación; pero una creación en el sentido de que, dada una cierta situación, no se puede inferir que se seguirá esta clase de problematización. Dada una cierta problematización, ustedes pueden solamente entender por

qué esta clase de respuesta aparece como una réplica a algún aspecto concreto y específico del mundo. Está la relación del pensamiento con la realidad en el proceso de problematización. Y ésta es la razón por la cual, pienso, es posible dar una respuesta —la original, específica y singular respuesta del pensamiento— a cierta situación. Y ésta es la clase de relación específica entre verdad y realidad que he tratado de analizar en las diversas problematizaciones de la parresía.

NOTAS

¹ Primera conferencia, 10 de octubre de 1983.

² Cf. H. Liddell & R. Scott, "παρρησία" en *A Greek-English Lexicon*, 1344; Pierre Miquel, "παρρησία", en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, col. 260-261; y Heinrich Schlier, "παρρησία, παρρησιάζομαι", en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, 87-886.

³ La transliteración de la palabra es *parrhêsia*. La *h* indica la aspiración de la *r* y la *ê* que se trata de una *eta*: *η* y no de una *épsilon*: *ε*. Se ha usado, salvo cuando se trate de hablar de la palabra griega, *parresía*, porque existe en español la palabra *parresia* —sin acento— con significado diferente aunque relacionado: *figura retórica que consiste en decir cosas aparentemente opuestas, pero que en realidad encierran una lisonja para la persona a quien se dicen* (María Moliner). Las transliteraciones se hacen siguiendo los cánones, aunque a nivel fonético pareciera innecesario para quien pronuncia en español marcar el carácter fuerte de la *rr*.

⁴ Luciano, "El pescador o los resucitados", trad. José Luis Navarro Gonzáles, *Obras II*, Madrid, Gredos, 1988.

⁵ Quien dice la verdad, el *parrhêsistas* se dirá: parresiasta, del mismo modo que *gymnastes* hace gimnasta.

⁶ Respondiendo a la pregunta de un estudiante, Foucault indicó que el papel —de oprimidas— de las mujeres en la sociedad griega las privaba del uso de la parresía (también a los extranjeros, los esclavos y los niños). Por eso el uso predominante del pronombre masculino.

⁷ Platón, *República*, 557b. Cf. *Fedro*, 240e: "παρρησία κατακορεῖ καὶ ἀναπαικνύμενη χρωμένον", "Emplea una franqueza estomagante y descarada", (trad. Luis Gil Fernández, Madrid, IEP, 1957, p. 22), "Al emplear una palabrería

desmesurada y desgarrada" (trad. E. Lledo Iñigo, *Diálogos*, III, Madrid, Gredos, 2000, p. 330); y *Leyer*, 649b; 617 b.

⁸ Cf. G.J.M. Bartelink, "Quelques observations sur *παρησία* dans la littérature paléo-chrétienne", *Graecitas et latinitas Christianorum primaeva*, Suplemento III, 44-55 [*παρησία* en el sentido peyorativo]

⁹ Cf. La entrevista "Sobre la genealogía de la ética", Dreyfus, H.L. & Rabinow, P., *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 261-286.

¹⁰ No se trata de saber quién dice la verdad, que bien puede ser quien no ejerce la parresía, sino de saber si alguien es un parresiasta, por eso la expresión no demasiado feliz de "decidor de verdad" como otra forma de decir parresiasta.

¹¹ Eurípides, *Bacantes*, 666 y ss., traducción Carlos García Gual, *Tragedias III*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.

¹² Platón, *Gorgias*, 461c, 487 a-c, 491 e.

¹³ Quintiliano, *The Institutio oratoria of Quintiliano*, vol. 3, pp. 389-439.

¹⁴ Cf. Pierre Miquel, "*παρησία*", *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, col. 260-261; Eric Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von "*παρησία*", *Reinhold Seeberg Festschrift*, Bd. I, 283-288; Giuseppe Scarpit, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, pp. 29 y ss.; Heinrich Schlier, "*παρησία, παρησιασμός*", *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, p. 871-873.

¹⁵ Plaón; *Apología*, 29 d-c.

¹⁶ Cf. Michel Foucault, *Le Souci de soi*, pp. 58 y ss.

¹⁷ Filodemo, *περί παρησίας*, Ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914.

¹⁸ Segunda conferencia: 31 de octubre de 1983.

¹⁹ *Fenicias*, 386-394, trad. Carlos García Gual, Eurípides, *Tragedias III*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 41-42.

²⁰ Foucault no sigue literalmente la traducción inglesa de Eurípides que se cita en el texto (la de Philip Vellacott).

²¹ *Hipólito*, 420-426, trad. Alberro Medina González, Eurípides, *Tragedias I*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 199-200.

²² *Bacantes*, 664-676, trad. Carlos García Gual, Eurípides, *Tragedias III*, Madrid, Gredos, 2000, p. 300.

²³ *Electra*, 1046-1050, trad. José Luis Calvo Martínez, Eurípides, *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 261-262.

²⁴ *Ibid.*, 1058-1060, ed. cit. p. 262. En la línea 1059 se plantea una diferencia de traducción muy fuerte, en la versión inglesa (trad. Philip Vellacott) dice: *No, no, you're free to say what your Heart wants to say* [No, no; eres libre de decir lo que tu corazón quiera decir].

²⁵ Cf. Platón, *Menexeno*, 237b. (Con respecto a la autoctonía de los atenienses, cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, La "Arqueología", 5, y el discurso fúnebre, Libro II, 36, 1, trad. José Torres Esbarranch, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000; Eurípides, *Medea*, 825-26.

²⁶ Acerca del significado político del *Ion*, A.S. Owen escribe: "Su objeto es dar razones para que el imperio ateniense se mantuviese unido y hacer que los estados dorios del Peloponeso sintieran que el pasado distante podía justificar una alianza con Atenas" ["Introducción" a Eurípides, *Ion*, Oxford, Clarendon Press, 1975, XXII].

²⁷ La menor de las hijas de Erecteo es Ctonia. Erecteo habría sacrificado a sus hijas para poder vencer en la lucha contra Eleusis; en algunas versiones ninguna sobrevive, en otras es Ctonia la única inmolada, en otra (Cf. Apolodoro, III, 15,4) es Creusa la única sobreviviente. En Eurípides parece esta última la versión recogida: (275 y ss.).

²⁸ K.J. Dover dice: "Seducir a una mujer de condición ciudadana era más culpable que violarla, no sólo porque se consideraba a la violación no premeditada sino porque la seducción implicaba capturar su afecto y lealtad; era el grado de ofensa contra el hombre a quien pertenecía, y no sus [de ella] propios sentimientos, lo que estaba en juego", "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", *Arethusa*, 6, 1973, pp. 59-73, p. 62.

²⁹ *Ion*, 365-380, trad. José Luis Calvo Martínez, Eurípides, *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 104-105.

³⁰ *Ibid.*, 1554-1568, ed. cit., pp. 146-147.

³¹ Tampoco en la traducción española que se transcribe.

³² *Ibid.*, 533-536, ed. cit., p. 110.

³³ *Ibid.*, 542-544, ed. cit., p. 110.

³⁴ *Ibid.*, 621-632, ed. cit., pp. 113-114.

³⁵ *Ibid.*, 668-670, ed. cit., p. 115.

³⁶ Se ha preferido transliterar *χ* como *j*, y no como *kh* como tradicionalmente se hace, ateniéndonos a la fonética.

³⁷ *Ibid.*, 859-922, ed. cit., pp. 121-123.

³⁸ Tercera conferencia, 7 de noviembre de 1983.

³⁹ Se trata de versos interpolados según son considerados desde Kirchhoff; han sido omitidos en la cita.

⁴⁰ *Orestes*, 884-931, trad. Carlos García Gual, Eurípides, *Tragedias III*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 146-148.

⁴¹ En la traducción de García Gual: "bajo la sombra de los que tienen el poder", ed. cit., p. 147.

⁴² *Las troyanas*, 424-429, trad. José Luis Calvo Martínez, Eurípides, *Tragedias II*, Madrid, Gredos, 2000, p. 179.

⁴³ *Las suplicantes*, 403-408, trad. Manuel Fernández Galiano, Eurípides, *Tragedias áticas y tebanas*, Planeta, p. 474.

⁴⁴ *Ibid.*, 438-442, ed. cit., p. 475.

⁴⁵ *Teognis, Elegías*, trad. Dorotea Wender, líneas 421-424 (se tradujo la versión en inglés).

⁴⁶ Plutarco, *De la charlatanería*, 503 c.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Plutarco, *De la educación de los niños*, 11c, trad. Alberto Medina González, *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1987, p. 73.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Platón, *Cartas*, VII, 336b, trad. Margarita Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954, p. 79.

⁵¹ Jenofonte, *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993, capítulo IV.

⁵² *Ibid.*, Capítulo XXI.

⁵³ De acuerdo con el esquema de Foucault, la sucesión de oradores debe situarse de la siguiente manera:

	Parresía	
	SENTIDO NEGATIVO	SENTIDO POSITIVO
Figuras mitológicas	Taltibio	Diomedes
Tipos político-sociales	<i>anathes parresíastēs</i>	<i>autourgós</i>
Figuras políticas implicadas	[Cleofonte]	[Terámenes]

⁵⁴ Cuarta conferencia: 14 de noviembre de 1983.

⁵⁵ Cf. Robert J. Jonner, *Aspects of Athenian Democracy*, 1933 (capítulo IV: "Freedom of Speech"); A.H.M. Jones, "The Athenian Democracy and its Critics", *Athenian Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, pp. 41-72. Giuseppe Scarpat, *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1974, pp. 38-57.

⁵⁶ Pseudo-Jenofonte, *La república de los atenienses*, 6-9, trad. Orlando Guntiñán Tuñón, Madrid, Gredos, 1984, pp. 299-300.

⁵⁷ Isócrates, *Paz*, 13, *Discursos II*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1980, p. 13. En su "Tercera filípica" [341 a.C.], Demóstenes del mismo modo observa: "Pues haceos esta consideración: vosotros en los demás asuntos estimáis que la libertad de palabra [parresía] debe ser tan igualitaria para todos los que habitan en la ciudad, que hasta a los extranjeros y a los esclavos habéis hecho partícipes de ella, y pueden verse entre vosotros muchos criados que dicen lo que quieren con mayor libertad que quienes son ciudadanos en algunas de las demás ciudades; en cambio, la habéis desterrado completamente de las deliberaciones políticas. Luego, en consecuencia de esto os sucede que en las asambleas estáis inmersos en la molición y os dejáis adular prestando oído a todo lo que vaya enderezado a daros gusto, mientras que en la gestión de los asuntos y en el medio de los acontecimientos os veis envueltos ya en los peligros más extremos", "Contra Filipo, tercer discurso, 3-4, Demóstenes, *Discursos políticos y privados*, trad. A. López Eire, Madrid, Gredos, 2000, pp. 44-45.

⁵⁸ Isócrates, *Paz*, 3, ed. cit., p. 10.

⁵⁹ Isócrates, *Paz*, 14, la traducción es de López Eire, y no la de Guzmán Hermida quien usa "libertad de expresión" para traducir parresía. Acerca de la parresía cómica, Werner Jaeger escribe: "En la comedia halló el exceso de liber-

tad, por decirlo así, su antídoto. Se superó a sí misma y extendió la libertad de palabra, la parresía, aun a las cosas e instancias que incluso en las constituciones más libres son consideradas como tabú", *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, p. 330.

⁶⁰ Isócrates, *Aeropagitus*, 20, *Discursos II*, ed. cit., p. 57.

⁶¹ Platón, *República*, VIII, 557a, trad. Conrado Eggers Lan, *Diálogos*, IV, Madrid, Gredos, 2000, p. 405.

⁶² *Ibid.*, 557b, p. 405.

⁶³ Cf. Demóstenes, *Discursos políticos y privados*, trad. A. López Eire, Madrid, Gredos, 2000, especialmente, "Contra Filipo", III, pp. 41-67.

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1124 b 29; 1165 a 29; *Política*, 1313 b 15; *Retórica*, 1382b 20.

⁶⁵ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 16, 5-6, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984, pp. 85-86.

⁶⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1124 b 30: "y que hable y actúe abiertamente", trad. Julio Pallet Bonet, Madrid, Gredos, 1993, p. 117.

⁶⁷ La letra griega χ fonéticamente corresponde aproximadamente a la *j* en español y así se ha transcrito, se suele transliterar por *kh*, en fonética inglesa, o *ch*, en la francesa. La palabra griega involucrada aquí es $\psiυχ\acute{\eta}$, *psyché*, alma.

⁶⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1124 b 7-9: "...no se expone al peligro por fruslerías ni ama al peligro", trad. Julio Pallet Bonet, Madrid, Gredos, 1993, p. 116.

⁶⁹ *Ibid.*, 1124 b 34-35: "tampoco puede vivir de cara a otros, a no ser del amigo, porque esto es de esclavos, y, por eso, todos los aduladores son serviles y los de baja condición son aduladores", ed. cit., p. 117.

⁷⁰ *Ibid.*, 1124 b 31: "tiene, en efecto, desparpajo, porque es desdefioso, y es veraz", ed. cit., p. 117.

⁷¹ Platón, *Laques*, 187 e3-188 c 3, trad. García Gual, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 2000, p. 331.

⁷² Se ha traducido "rendición de cuentas" porque Foucault insiste en la diferencia entre las metáforas ligadas a la "contabilidad", a "llevar un registro", propias del examen no cristiano y las relacionadas con la instancia jurídica.

⁷³ En el *Gorgias*, 486 d, Platón escribe: "SÓCRATES: Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación? CALICLES: ¿Y por qué me preguntas eso, Sócrates? SOC.: Voy a decírtelo. Creo que ahora, al encontrarte a ti, he encontrado tal hallazgo. CAL.: ¿Por qué? SOC.: Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú

tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar [παρρησία], trad. J. Calonge, *Diálogos*, II, Madrid, Gredos, 2000, p. 85.

⁷⁴ Platón, *Laques*, 188c4-189a3, trad. García Gual, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 2000, p. 332.

⁷⁵ Platón, *Banquete*, 221a-b; *Laques*, 181b, 189b.

⁷⁶ Platón, *Laques*, 188e-189a, trad. García Gual, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 2000, p. 332.

⁷⁷ Cf. Platón, *Apología*, 21a-23b; 33c.

⁷⁸ *Ibid.*, 33b.

⁷⁹ Platón, *Leyes*, VIII, 835c.

⁸⁰ Quinta conferencia: 21 de noviembre de 1983.

⁸¹ Cf. M. Foucault, *Le souci de soi*, 67-68; Cora E. Lutz, *Musonius Rufus*, 14 ss. (Cf. también Foucault, Curso del 27 de enero de 1982, primera hora, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 121-143.)

⁸² Cf. B.L. Hijman, *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System*, *Wijsgerige teksten en studies*, 2, Assen, Van Gorcum, 1959. (Cf. A.J. Festugière, *Epicuro y sus discípulos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, especialmente el capítulo III: "La amistad epicúrea", pp. 23-31.)

⁸³ Philodemus, *περί παρρησίας*, Ed. A. Olivieri, Leipzig, B.G. Teubner, 1914.

⁸⁴ Cf. Marcello Gigante, "Philodème: Sur la liberté de parole", *Ricerche Filodemeae*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1969, pp. 41-61; trad. francesa: Actes du VIII Congrès (Paris, 5-10 de abril de 1968), Association Guillaume Budé, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1969, pp. 196-217; "Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola" *Cronache Ercolanesi*, 4, 1974, 38-39; y "Philosophia Medicans in Filodemo", 5, 1975, pp. 53-61.

⁸⁵ Gigante escribe: "Las características que distinguen las τέχναι στοιχειαστικαί (artes conjeturales) como la medicina y el arte del navegante en Aristóteles son las mismas que las que en Zenón-Filodemo definen la parresía", "Philodème: Sur la liberté de parole", ed. cit., p. 206.

⁸⁶ En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles escribe: "Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa, pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno [πρὸς τοῦ κατὰ], como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación", *Ét. Nic.*, 1104a-10, trad. Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 2000, pp. 54-55.

⁸⁷ Cf. Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, pp. 68-70.

⁸⁸ El fragmento 226 de Demócrito también asocia parresía con *kairós*:

[“οἰκίον ἐλευθερίας παρρησίῃ, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καποῦ διάγνωσις]. La parresía es el signo de la libertad; pero el peligro está en discernir la ocasión correcta”. Cf. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 190.

⁸⁹ Cf. Aristóteles, *Política*, 1324 b 29.

⁹⁰ Cf. Dewitt, Norman, "Organization and Procedure in Epicurean Groups", "Epicurean Contubernium" y *Epicurus and His Philosophy* [capítulo V: "The New School in Athens"]; Gigante, Marcello, "Filodemo sulla libertà di parola" y "Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola."

⁹¹ Philodemus, *περί παρρησίας*, Fragmento 36, 17; cf. Foucault, *Le Souci de soi*, p. 67.

⁹² Cf. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 2.

⁹³ Cf. Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope, A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J.H. Furst Co., 1938.

⁹⁴ Luciano, *Los fugitivos* (se traduce la versión citada en el texto), trad. de A.M. Harman, *The Works of Lucian*, vol. 3, Cambridge & London, Harvard & Heinemann, 1962, (Loeb Classical Library), p. 116. En la trad. de Federico Baráibar, dice: "Toda la ciudad está llena de sus bribonadas y, sobre todo, de las de los que preciándose de Diógenes, Antístenes y Crates, militan bajo la enseña del perro", *Diálogos-Historia verdadera*, México, Porrúa, 1983, p. 151.

⁹⁵ Cf. Juliano, "Contra los cínicos incultos", *Discursos VI-XII*, trad. José García Blanco, Madrid, Gredos, 1982.

⁹⁶ Luciano, "Sobre la muerte de Peregrino", *Obras III*, trad. Juan Zaragoza Botella, Madrid, Gredos, 1990.

⁹⁷ Cf. Scarpit, Giuseppe, *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964, pp. 62-69 [*La parrhesia cinica*].

⁹⁸ Cf. Dión de Prusa, IX, "Diógenes o Discurso ístmico", 10-13, *Discursos*, I-XI, trad. Gaspar Morocho Gayo, Madrid, Gredos, 1988, pp. 428-429.

⁹⁹ *Ibid.*, 22, p. 432.

¹⁰⁰ Cf. Diógenes Laercio, *op. cit.*, VI, 46, 69; Plutarco, "Stoic Self-Contradictions", 1044 b.

¹⁰¹ Aristóteles, *Retórica*, III, 10, 1411 a 24: "...y el Cínico, comidas de camaradas a las tabernas de Atenas."

¹⁰² Cf. Jones, Christopher P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

¹⁰³ Dión de Prusa, "De la realeza, IV", 8-10, *Discursos*, I-XI, ed. cit., p. 254.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 14-15, ed. cit., pp. 256-257.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 61-64, ed. cit., pp. 271-272.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 58-59, ed. cit., pp. 270-271.

¹⁰⁷ Olímpide es la madre de Alejandro.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 18-20, ed. cit., p. 258. (Este es un ejemplo de parresía en su acepción en castellano, i.e., de la figura retórica por la cual alguien dice algo que es injurioso pero al mismo tiempo, y fundamentalmente, es un halago.)

¹⁰⁹ Cf. Dión de Prusa, V discurso: "Mito africano", *Discursos*, ed. cit., pp. 303-308.

¹¹⁰ Dión de Prusa, "De la realeza, IV", 73-74, *Discursos*, ed. cit., pp. 274-275.

¹¹¹ *Ibid.*, 77-78, ed. cit., pp. 275-276.

¹¹² *Ibid.*, 24-25, ed. cit., pp. 259-260.

¹¹³ Cf. Vandenbroucke, François, "Démon", *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, 1957; cols. 141-238.

¹¹⁴ Sexta y última conferencia, 30 de noviembre de 1983.

¹¹⁵ Plutarco, "Cómo distinguir a un adulator de un amigo", trad. Alberto Medina González, *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1987, vol. 1, 261-395.

¹¹⁶ *Ibid.*, 49 a-b, ed. cit., pp. 201-202.

¹¹⁷ Respecto de las estrategias que emplea el adulator para disimular su verdadera naturaleza, Plutarco escribe: "Pero de todas sus cosas la más hábil es que, dándose cuenta de que la franqueza (parresía) se dice y se piensa que es el lenguaje propio de la amistad, así como cada ser vivo tiene su propia voz, y que, en cambio, la falta de franqueza es enemiga e innoble, ni siquiera a ésta deja sin imitar, sino que, igual que los cocineros hábiles usan jugos amargos y especias fuertes para quitarle a las cosas dulces lo que empalaga, así los adultores aplican una franqueza falsa e inútil, y que actúa como si fuera un parpadeo, un cosquilleo y nada más. Por esta razón, pues, este hombre es difícil de descubrir, como aquellos animales que son capaces de acomodar su color a los arbustos y a los lugares que hay junto a ellos. Y, puesto que aquél engaña y se oculta en las semejanzas, nuestro trabajo es descubrirlo y desnudarlo con las diferencias, pues "está adornado con colores y formas extrañas, como dice Platón, a falta de las propias." [*Fedro*, 239 d]", *Ibid.* 51 C-D, ed. cit., pp. 207-208.

¹¹⁸ Plutarco, "Cómo distinguir a un adulator de un amigo", 52 A-B, ed. cit., p. 209.

¹¹⁹ Foucault discute el "renunciamiento de sí" cristiano en el contexto de las verdaderas obligaciones cristianas: "¿Qué acerca de la verdad como deber en nuestras sociedades cristianas? Como todo el mundo sabe, el cristianismo es una confesión. Esto significa que el cristianismo pertenece a tipo muy preciso de religión: las que imponen obligaciones de verdad a quienes las practican. Tales obligaciones en el cristianismo son numerosas. Por ejemplo, está la obligación de tener como verdaderas un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma, la obligación de tener ciertos libros como fuente permanente de verdad, y obligación de aceptar la decisión de ciertas autoridades en materia de verdad. Pero el cristianismo requiere otra forma de obligación a la verdad. Todo el mundo en la cristiandad tiene el deber de explorar quién es, qué está pasando dentro de sí mismo, las faltas que ha podido cometer, las tentaciones a las que se expuso. Más aún, todo el mundo está obligado a decirle esas cosas a otra gente, y de este modo dar testimonio contra sí mismo.

"Estos dos conjuntos de obligaciones —aquellas respecto a la fe, el libro, el dogma, y aquellas respecto al sí, el alma y el corazón— están ligados uno al otro. Un cristiano necesita la luz de la fe cuando intenta explorarse a sí mismo. Inversamente, su acceso a la verdad no puede concebirse sin la purificación del alma (...) Me gustaría subrayar que el descubrimiento cristiano del sí no revela al sí como una ilusión. Da lugar a una tarea que no puede ser sino indefinida. Esta tarea tiene dos objetivos. Primero, está la tarea de despejar al ánimo de todas las ilusiones, tentaciones y seducciones que pueda tener y descubrir la realidad de lo que está sucediendo en nosotros mismos. Segundo, uno tiene que liberarse de todo apego a este sí, no porque el sí sea una ilusión sino porque el sí es demasiado real. Cuanto más descubrimos la verdad acerca de nosotros mismos, más tenemos que renunciar a nosotros mismos; y cuanto más queremos renunciar a nosotros mismos, más necesitamos traer a la luz la realidad de nosotros mismos. Esto es lo que podríamos llamar la espiral de la formulación de la verdad y el renunciamiento a la realidad que está en el corazón de las técnicas de sí cristianas." ["Sexuality and Solitude", *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 de mayo-3 de junio de 1981, p. 5] (se ha traducido el original, la conferencia fue dictada en inglés.)

¹²⁰ Galeno, "The Diagnosis and Cure of the Soul's Passions" /Diagnóstico y cura de las pasiones del alma"/; trad. Paul W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul*, Ohio State University Press, 1963, pp. 31-33.

¹²¹ *Ibid.*, 32-36; cf. Michel Foucault, *Le Souci de soi*, 65-92, 72.

¹²² Cf. Musonio Rufo, "On training" [*περί ἀσκήσεως*], 53-57; Epicteto, *Disertaciones*, III, 12; Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 3. Le Souci de soi* (capítulo II: "La cultura de sí"): La entrevista "Sobre la genealogía de la ética", Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 261-286; Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981.

¹²³ Séneca, "Sobre la ira", III, 36. Se transcribe la traducción de Juan Mariné Isidro, *Dialogos*, Madrid, Gredos, 2001, pp. 159-160.

¹²⁴ Cf. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, p. 77.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 77 y ss.

¹²⁶ "Examino toda mi jornada", en la traducción de Mariné Isidro.

¹²⁷ Séneca, "Sobre la tranquilidad del espíritu", 1-3, traducción de Juan Mariné Isidro, *Dialogos*, Madrid, Gredos, 2001. La cita corresponde a la p. 225. (En esta versión *animus* se vuelca por "espíritu" aunque sería preferible "ánimo", que es usual en español. En la traducción inglesa que maneja Foucault dice siempre *mind*.)

¹²⁸ Séneca, "Sobre la tranquilidad del espíritu", 3-5, *op. cit.*, pp. 225-226.

¹²⁹ *Ibid.*, 5-10, pp. 226-227.

¹³⁰ *Ibid.*, I, 10-13, pp. 227-228.

¹³¹ *Ibid.*, I, 13-17, pp. 228-230.

¹³² Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Libro III, XII, 14-16, trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993, p. 299.

¹³³ Cf. Foucault, Michel, "Sexuality and Solitude", ed. cit., p. 6.

¹³⁴ La palabra utilizada es *proatresis*, en inglés se traduce habitualmente por *moral purpose*, y en la traducción francesa de Souilhé se vertió como *personne morale*. La traducción por albedrío pareciera estar demasiado ligada al pensamiento cristiano, aunque es la tradicional en español. Literalmente significa preelección, y podríamos proponer elección propia.

¹³⁵ *Ibidem*, III, VIII, 1-5, ed. cit., p. 288.

¹³⁶ *Ibid.*, III, III, 14-16, ed. cit. pp. 274-275. Cf. Foucault, Michel, *Le Souci de soi*, ed. cit., pp. 79-81; "Sobre la genealogía de la ética", ed. cit., p. 268.

¹³⁷ Cfr. Epicteto, *Disertaciones*, Libro I, XV, 2: "Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida.", *op. cit.*, p. 103.

¹³⁸ Plutarco escribe: "Un buen plan, me parece (...) es el que siguen los pintores: ellos examinan sus producciones de tiempo en tiempo antes de terminárselas. Hacen eso porque, al distanciar su mirada y al inspeccionar su trabajo a menudo, son capaces de formarse un juicio fresco y uno que es más idóneo para medir, pese a alguna ligera discrepancia, que la familiaridad que contemplación ininterrumpida les concedería. ["Sobre el control de la ira", trad. W.C. Hembold, 452f-453*](Se traduce la versión citada.)

¹³⁹ Cf. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, pp. 16-19.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS ACERCA DE LA PARRESÍA

Autores antiguos

PHILODEMUS, Περὶ παρρησίας, ed. A. Olivieri; Leipzig, B.G. Teubner, 1914.

PLUTARCO, "Cómo distinguir a un amigo de un adulator", trad. Alberto Medina González, *Obras morales y de costumbres*, Biblioteca Clásica Gredos, dir. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1987.

Autores modernos

BARTELINK, Gerhardus Johannes Marinus, "Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne", *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Sup. III; Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1970, pp. 5-57.

DEWITT, Norman W., "Parrhesiastic Poems of Horace", *Classical Philology* 30, 1935, pp. 312-319.

ENGELS, L., "Fiducia dan la Vulgate; Le problème de la traduction παρρησία—fiducia", *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Sup. I; Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1964, pp. 97-141.

GIGANTE, Marcello, "Filodemo sulla libertà di parola", *Ricerche Filodemeae*, Napoli, Gatano Macchiaroli Editore, 1969, pp. 41-61.

———, "Philodeme: Sur la liberté de parole", *Actes du VIII Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), Association Guillaume Budé, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1969, pp. 196-217 [traducción francesa del precedente]

———, "Motivi paideutici nell' opera filodemea sulla libertà di parola". *Cronache Ercolanesi*, 4, 1974, pp. 39-39.

HOLSTEIN, H., "La παρρησία dans le Nouveau Testament", *Bible et vie chrétienne*, 1963, pp. 45-54.

JAEGER, Hasso, "Παρρησία et fiducia. Étude spirituelle des mots", *Studia Patristica* 1, Berlin, 1957, pp. 221-239.

JOUON, Paul, "Divers sens de παρρησία dans le Nouveau Testament", *Recherches de Science religieuse*, 30, 1940, pp. 239-242.

LAMPE, C.W.H., "Παρρησία", *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, columnas 1044-1046.

LIDDELL, Henry G. & SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (novena edición), p. 1344.

MIQUEL, Pierre, "Παρρησία", *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, Paris, Beauchesne, 1984, columnas 260-267.

MOMIGLIANO, Arnaldo, "Freedom of Speech in Antiquity", WIERNER, Philip, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp. 252-297.

PETERSON, Erik, "Zur Bedeutungsgeschichte von", KOEPP, Wiener, ed., *Reinhold Seeberg Festschrift*, vol. I: Zur Theorie des Christentums, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929, pp. 283-297.

PHILIPPSON, Robert, Rezension von Philodemi, Περὶ παρρησίας; *Berliner Philologische Wochenschrift*, 36, 1916, pp. 677-688.

RADIN, Max, "Freedom of Speech in Ancient Athens", *American Journal of Philology*, 48, 1927, pp. 215-230.

RAHNER, Karl, "Παρρησία von der Apostolatstungend des Christen", *Geist und Leben*, 31, 1958, pp. 1-16.

- RODRIGUES, J.V., "παρρησία teresiana", *Revista de Espiritualidad*, 40, 1981, pp. 527-573.
- SCARPAT, Giuseppe, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.
- SCHLIER, Heinrich, "Παρρησία, παρρησιάζομαι", KITTEL, Gerhard, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Grands Rapids, Wm, B. Eerdmans, 1967, pp. 871-886.
- SMOLDERS, D., "L'audace de l'apôtre saint Paul, le thème de la παρρησία", *Collectanea Mechliniensia*, 43, Lovaina, 1958, 1-30, pp. 117-133.
- STÄHLIN, Wilhelm, "Parousia und Parrhesia", SCHEFFCZYK, Leo, DEFFLOFF, Werner und HEINZMANN, Richard, eds., *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn, Schöningh, 1967, pp. 229-235.
- STEIDLE, B., "Παρρησία-praesumptio in der Klosterregel st. Benedikts", *Zengnis des Geistes*, Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1947, pp. 44-61.
- TOMADAKES, N. B., "Παρρησία-παρρησιαστικός", *Epèteris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn*, 33, 1964, fascículo 1.
- VAN UNNIK, W.C., *De Semitische Achtergrond van παρρησία in Het Nieuwe Testament*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1962.
- , "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament", *Bulletin of the John Rylands Library*, 44, 1962, 466-488.
- , "Παρρησία in the 'Catechetical Homilies' of Theodore of Mopsuestia", *Mélanges offerts à Mademoiselle à Christine Morkmann*, Utrecht-Anvers, 1963, 12-22.
- VOSTER, W.S., "The Meaning of παρρησία in the *Epistle to the Hebrews*", *Neotestamentica*, 5, 1971, pp. 51-59.

OTRAS OBRAS CITADAS

Autores antiguos

- ARISTÓTELES, *El arte de la retórica*, trad. Ignacio Granero, Buenos Aires, EUDEBA, 1978.
- , *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Básica, Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 16, 5-6, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984, p. 85-86.
- DEMÓSTENES, *Discursos políticos y privados*, trad. A. López Eire, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- DIÓN DE PRUSA, "Mito Africano, V", "De la realeza, IV", "Diógenes o Discurso ístmico, IX", *Discursos*, I-XI, trad. Gaspar Morocho Gayo, Madrid, Gredos, 1988.
- DIÓGENES LAERCIO, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. R.D. Hicks, 2 vols., Cambridge and London, Harvard & Heinemann, 1926-1928 (Loeb Classical Library).
- EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993.
- EURÍPIDES, *Fenicias*, trad. Carlos García Gual, en *Tragedias III*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Hipólito*, trad. Alberto Medina González, en *Tragedias I*, Biblioteca Básica Madrid, Gredos, 2000.
- , *Bacantes*, trad. Carlos García Gual, en *Tragedias III*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Las troyanas*, trad. José Luis Calvo Martínez, en *Tragedias II*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Las suplicantes*, trad. Manuel Fernández Galiano, en *Tragedias áticas y tebanas*, Planeta, p. 474.
- , *Orestes*, trad. Carlos García Gual, en *Tragedias III*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Ion*, trad. José Luis Calvo Martínez, en *Tragedias II*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Electra*, trad. José Luis Calvo Martínez, en *Tragedias II*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- GALENO, "The Diagnosis and Cure of the Soul's Passions" /Diagnóstico y cura de las pasiones del alma/, trad. Paul W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul*, Ohio State University Press, 1963, pp. 25-69.
- ISÓCRATES, *Paz*, *Discursos II*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 1980.
- , *Aeropagitus*, *Discursos II*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1980.
- JULIANO, "Contra los cínicos incultos", trad. José García Blanco, *Discursos, VI-XII*, Madrid, Gredos, 1982.
- LUCIANO, "El pescador o Los resucitados", trad. José Luis Navarro Gonzáles, *Obras II*, Madrid, Gredos, 1988.
- , "The Runaways", trad. A.M. Harman, *The Works of Lucian*, vol. 3, Cambridge & London, Harvard & Heinemann, 1962 (Loeb Classical Library), p. 116.
- , "Los fugitivos", *Diálogos-Historia verdadera*, México, Porrúa, 1983.
- , "Sobre la muerte de Peregrino", trad. Juan Zaragoza Botella, *Obras III*, Madrid, Gredos, 1990.
- MUSONIO RUFO, "On Training", Lutz, Cora, *Musonius Rufus*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- PLATÓN, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, *Diálogos, IV*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.

- _____, *República*, trad. José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949 (para el texto en griego).
- _____, *Fedro*, trad. Luis Gil Fernández, Madrid, IEP, 1957.
- _____, *Fedro*, trad. E. Lledo Iñigo, *Diálogos*, III, Biblioteca Básica Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Leyes*, Trad. Francisco Lisi, *Diálogos*, VIII y IX, 2 volúmenes, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica, Madrid, 1999.
- _____, *Cartas*, VII, trad. Margarita Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- _____, *Laques*, trad. García Gual, *Diálogos*, I, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Gorgias*, trad. J. Calonge, *Diálogos*, II, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2000.
- PLUTARCO, "Sobre la educación de los hijos", trad. Alberto Medina González, *Obras morales y de costumbres, Moralia*, Vol. I, Biblioteca Clásica, Madrid, Gredos, 1987.
- _____, "On the Control of Anger", "Concerning Talkativeness", trad. W.C. Hembold, *Plutarch's Moralia*, vol. 6, Cambridge and London, Harvard & Heinemann, 1962 (Loeb Classical Library).
- _____, "Stoic Self-Contradictions", trad. Harold Cherniss, *Plutarch Moralia*, vol. 13, parte 2, Cambridge and London, Harvard & Heinemann, 1976 (Loeb Classical Library).
- QUINTILIANO, *The Institutio Oratoria of Quintiliano*, trad. John W. Basore, Moral Essays, 3 vols., Cambridge and London, Heinemann & G.P. Putnam's Sons, 1921-1923 (Loeb Classical Library).
- SÉNECA, "Sobre la tranquilidad del espíritu", trad. Juan Mariné Isidro, *Diálogos*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2001.
- _____, "Sobre la ira" trad. Juan Mariné Isidro, *Diálogos*, Biblioteca Básica, Madrid, Gredos, 2001.
- JENOFONTE, *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1993.
- PSEUDO JENOFONTE, *La república de los atenienses*, trad. Orlando Guntiñán Tuñón, Madrid, Gredos, 1984.

Autores modernos

- BONNER, Robert J., *Aspects of Athenian Democracy*, Berkeley, U. of California Press, 1933. [capítulo IV: Freedom of Speech]
- DEWITT, Norman W., "Organization and Procedure in Epicurean Groups", *Classical Philology*, 31, 1936, pp. 205-211.
- _____, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1954. [capítulo V: The New School in Athens]
- DIELS, Herman, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, W. Kranz, 1951.
- DOVER, K.J.; "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", *Arethusa*, 6, 1973, pp. 59-73.
- FOUCAULT, Michel, "Sexuality and Solitude" [en colaboración con Richard Sennet], *London Review of Books*, 21 de mayo-3 de junio de 1982, pp. 3-7.
- _____, "Sobre la genealogía de la ética", DREYFUS, H.L. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 261-286.
- _____, *Historia de la sexualidad*, 2. *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.
- _____, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987.
- GIGANTE, Marcello, "Philosophia Medicans' in Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 5, 1975, pp. 53-61.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études augustiennes, 1981.
- HIJMANS, Benjamin L., *Askesis: Notes on Epictetus' Educational System* (Wijsgerige teksten en studies, 2), Assen, Van Gorcum, 1959.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962.
- JONES, A.H.M., "The Athenian Democracy and its Critics", *Athenian Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 41-72.
- JONES, Christopher P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- LUTZ, Cora E., *Musonius Rufus*, New Haven, Yale University Press, 1942.
- OWEN, A.S., *Euripides, Iou*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- SAYRE, Ferrand, *Diogenes of Sinope; A Study of Greek Cynicism*, Baltimore, J. H. Furst Co., 1938.
- VANDENBROUCKE, François, "Démon", *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 3, 1957, col. 141-238.

ACTUALIZACIÓN BIBLIOGRÁFICA

- FOUCAULT, Michel, "Histoire des systèmes de pensée", *Annuaire du Collège de France* 82, Seminario: "L'herméneutique du sujet", pp. 395-406.
- _____, "Histoire des systèmes de pensée", *Annuaire du Collège de France* 83, Curso: "Le gouvernement de soi et des autres", p. 441.
- _____, *Dits et écrits*, IV París, Gallimard, 1995.
- _____, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981-1982), editado por Frédéric Gross, bajo la dirección de François Ewald y Alexander Fontana, París, Gallimard, 2001.
- ABRAHAM, Tomás, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.
- FESTUGIÈRES, A.J., *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- FLYNN, Thomas, "Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France", *Philosophy & Social Criticism*, n 2-3, vol. 12, verano de 1987, pp. 213-229.
- HADOT, Pierre, "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'", *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 219-226.
- _____, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998.
- JAMBERT, Christian, "Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*", *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 227-241.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Moralistas griegos. La formación de la conciencia moral, de Homero a Epicuro*, Buenos Aires, Imán, 1941.
- _____, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955.
- NEHAMAS, Alexander, *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- PAEZ, Alicia, "Ética y prácticas sociales: La genealogía de la ética según Michel Foucault", *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988, pp. 79-103.
- RACHMAN, John, "Foucault, la ética y la obra", *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 209-218.
- ROCHLITZ, Rainer, "Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault", *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 242-253.

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
<i>Por Tomás Abraham</i>	
EL ÚLTIMO SÓCRATES DE FOUCAULT	17
<i>Por Mónica Cabrera</i>	
Características de la parresía	25
La trayectoria de Foucault: <i>Apología</i> , <i>Critón</i> y <i>Fedón</i>	25
Sócrates filósofo	26
Una ofrenda para Asclepios	28
Sócrates parresíastés. La amistad sin secuaces	32
EL RIESGO DE PENSAR	39
<i>Por Felisa Santos</i>	
Un nuevo objeto, un nuevo sujeto	41
La problematización de la parresía	44
La parresía política	48
La parresía filosófica	56
Los cínicos	59

Prácticas de parresía	66
El silencio	68
El sí mismo y la escritura	69
El entrenamiento	73
Las pruebas	75
La meditación	79
¿Foucault parresiasta?	80
La filosofía como modo de vida	85
El arte de vivir	87
Oposición-curiosidad-innovación	94
Vivir la muerte	99
 PAUL VEYNE. EL AMIGO DE FOUCAULT	 109
<i>Por Tomás Abraham</i>	
Lo cotidiano y lo interesante	111
El arqueólogo escéptico	127
Pan y circo	143
El estoicismo	151
Aron	159
Foucault	174
Char	182
Post scriptum	194
 LA ASCÉTICA DEL PRÍNCIPE	 199
<i>Por Marcelo Pompei</i>	
1. Las versiones del señor	201
2. La versión de Maquiavelo	207
3. Maquiavelo: la versión de Foucault	213
4. La voluntad como obra de arte político: <i>Il principe</i>	218
a. Los otros	219
b. De la contingencia del mercado a la necesidad soberana	222

c. El amor, el temor, el odio	224
d. La ley, las armas y la bestia	226
e. Virtù, Fortuna y el saber de la anticipación	232
5. El caldo y la lente	235

ÁTOMOS SUELTOS. EL "CUIDADO DE SÍ"	
ENTRE LOS ANARQUISTAS A COMIENZOS DEL SIGLO XX	239
<i>Por Christian Ferrer</i>	

CORAJE Y VERDAD	263
<i>Por Michel Foucault</i>	

1. LA PALABRA PARRHESÍA	265
El significado de la palabra	265
Franqueza	266
Verdad	267
Peligro	269
Crítica	270
Deber	271
La evolución de la palabra	273
Retórica	273
Política	274
Filosofía	275
2. LA PARRESÍA EN EURÍPIDES	277
Las fenicias (c. 411-409 a.C.)	278
Hipólito (428 a.C.)	280
Las bacantes (c. 407-406 a.C.)	281
Electra (415 a.C.)	282
Ion (c. 418-417 a.C.)	285
Prólogo de Hermes	287
El silencio de Apolo	288
El papel de Ion	292
El papel parresiástico de Creusa	298
Orestes (408 a.C.)	302
Problematizar la parresía	314

3. LA PARRESÍA EN LA CRISIS DE LAS INSTITUCIONES	
DEMOCRÁTICAS	318
4. LA PARRESÍA EN EL CUIDADO DE SÍ	327
La parresía socrática	327
La práctica de la parresía	340
En las relaciones humanas	341
Vida comunitaria	341
Vida pública	346
Relaciones personales	361
En técnicas de examen	368
Consideraciones preliminares	368
Autoexamen solitario	370
Diagnóstico de sí	374
Pruebas de sí	382
CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS	387
Notas	391
Bibliografía	400

Esta edición de 4.000 ejemplares
se terminó de imprimir en
Artes Gráficas Piscis S.R.L.,
Junín 845, Buenos Aires,
en el mes de febrero de 2003.